عمرو عثمان - مروة فكري

المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمِن



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

تختبر هذه الدراسة فرضية أن المثقف العربي يعاني بصفة عامة "متلازمة تيانانمن"، أي المتلازمة التي تحدد علاقة المثقف بالديمقراطية. وكلمة تيانانمن مشتقة من ميدان في العاصمة الصينية في بيجين، شهد في عام 1989 أكبر حركة ثورية للإصلاح الديمقراطي منذ قيام النظام الشيوعي في الصين (1949). وترتبط بهذه المتلازمة "حزمة" من التصورات تتعلق بنظرة المثقف إلى نفسه وإلى وضعه المجتمعي وموقفه من الشعب والديمقراطية والسلطة السياسية والأهداف التي يسعى إليها.

عمرو عثمان

يشغل وظيفة أستاذ مشارك في قسم العلوم الإنسانية، جامعة قطر. تشمل اهتماماته البحثية الدراسات الإسلامية بفروعها المختلفة والفكر العربي الحديث والمعاصر. صدرت له مؤلفات علمية باللغتين العربية والإنكليزية.

مروة فكري

مدرّسة العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. تشمل اهتماماتها البحثية السياسات المعاصرة والعلاقات الدولية في الشرق الأوسط، والإسلاميين والتحول الديمقراطي في العالم العربي، ووسائل الإعلام العربية.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 6 دولارات

ISBN 978-614-445-109-0

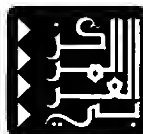


المثقف العربي
ومتلازمة ميدان تيانانمن

المثقف العربي
ومتلازمة ميدان تيانانمن

عمرو عثمان
مروة فكري

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرســة في أثناء النشــر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراســة السياسات

عثمان، عمرو

المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمِن/ عمرو عثمان، مروة فكري.

144 ص. ؛ 22 سم.

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 123-132) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-109-0

1. المثقفون العرب - الجوانب السياسية. 2. الديمقراطية - البلدان العربية. 3. الثقافة - الجوانب السياسية - البلدان العربية. 4. البلدان العربية - الحياة الفكرية. 5. الثقافة العربية. 6. الاجتماع السياسي، علم. أ. فكري، مروة. ب. العنوان.

305.55209174927

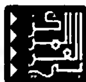
العنوان بالإنكليزية

The Arab Intellectual and the Tiananmen Square Syndrome

by Amr Othman and Marwa Fikry

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشــر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطــر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

الطبعة الأولى
بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2016

المحتويات

قائمة الأشكال

مقدمة

منذ عام 1989، دخل ميدان تيانانمِن، في العاصمة الصينية بيجين، التاريخ الحديث باعتباره ساحة أكبر حركة ثورية للإصلاح الديمقراطي منذ قيام النظام الشيوعي في الصين في عام 1949. وعلى الرغم من إخفاق الحركة نتيجة سحق الحكومة الصينية لها بالقوة العسكرية المفرطة، فإنها ظلت ملهِمةً كثيرًا من الحركات الثورية في العالم، واعتُبرت وصمة عار في سجل النظام الصيني. وعلى الرغم من شهرة ذلك الميدان وحركة عام 1989، لا تتوافر عنهما كتابات كثيرة تتناول العقيدة أو الثقافة السياسية للذين دعوا إلى الحركة وقادوها أو شاركوا فيها، ولا حتى عن الأهداف التي سعوا إلى تحقيقها. الواقع أن تلك الحركة لم تهدف إلى إقامة نظام ديمقراطي كما شاع، كما أنها اتسمت بالنخبوية الصارخة والازدراء المقيت لطبقات اجتماعية معيّنة، وهذه عوامل تسببت بإخفاقها في النهاية، بحسب دانييل كلهر في مقالة بعنوان «الحفاظ على الديمقراطية من العامة: المثقفون والنخبوية في حركة الصين الاحتجاجية»[1].

(1) Daniel Kelliher, «Keeping Democracy Safe from the Masses: Intellectuals and Elitism in the Chinese Protest Movement,» *Comparative Politics*, vol. 25, no. 4 (1993), pp. 379-396.

أطلقنا في هذه الدراسة على نخبوية المثقفين تلك، وما صاحبها من ازدراء لطبقات الشعب وللعملية الديمقراطية التي تساوي بين جميع الأفراد، «متلازمة تيانانمِن». وتهدف دراستنا إلى اختبار فرضية وقوع المثقف العربي في براثن هذه المتلازمة، في ضوء تحليل خطاب بعض المثقفين العرب حيال الديمقراطية، فضلًا عن مواقفهم ممّا أُطلق عليه «الربيع العربي» الذي جسّد في الوعي العام العربي والعالمي سعي العرب إلى اللحاق بركب الدول الديمقراطية التي يكون فيها الشعب هو مصدر السلطات. وبالطبع، فإن اختبار فرضية هذه الدراسة حتمي إذا أردنا التفكير في الدور الذي يمكن المثقف العربي القيام به في أي عملية تحوّل في الواقع العربي.

حينما بدأ بعض الانفتاح السياسي في الصين في سبعينيات القرن العشرين، مع ظهور ما أُطلق عليه «حائط الديمقراطية» (Democracy Wall)، ظهر في داخل النخبة الصينية «المثقفة» تياران: دعا الأول والأكبر إلى تأسيس الحريات العامة، مثل حرية التعبير والعمل والانتقال والتملك وما شابه، وتدعيم هذه الحريات، ولم يكن من أولوياته إنشاء نظام ديمقراطي يقوم على حق الشعب في اختيار قادته وسلمية تداول السلطة بوساطة عملية انتخابية. وفي المقابل، ارتأى الآخر، «الراديكالي» والأصغر من حيث عدد أعضائه، أن الديمقراطية جزء لا يتجزأ من أي عملية إصلاح، وأن لا قيمة للحريات من دون الديمقراطية الإجرائية التي تنتخب برلمانًا وحكومة، وتضمن استمرارها. وبتفصيل أكبر، اعتقد التيار الأكبر في الشريحة التي اشتركت في الحركة الاحتجاجية أن الصراع من أجل الحصول على الحريات العامة وحقوق الإنسان يجب أن يسبق الصراع من أجل الديمقراطية، التي عنت لهم قصر

المشاركة السياسية الكاملة على الطبقات المتعلمة. وكان هذا الترتيب «الاستراتيجيا الأجدى» من وجهة نظر هذا التيار الذي زادت قوته في ثمانينيات القرن العشرين[2]. ولفهم العقيدة السياسية لهذا التيار، لا بد من معرفة هوية أعضائه ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى باقي أعضاء المجتمع؛ إذ كانت الأغلبية العظمى من أعضائه طلابًا جامعيين وأساتذة جامعات، وأفرادًا من الطبقة الحضرية المتعلمة من صحافيين ومنشقين عن الحزب الشيوعي. وكانت حرية التعبير وغيرها من الحريات العامة في صميم مصلحة هؤلاء، كما عكست بوضوح مظالمهم التي تجسدت في سيطرة الحكومة الصينية عليهم فكريًا، بل وماديًا منذ تخرجهم والتحاقهم بسوق العمل؛ فالحكومة تدخلت في تعيين الخريجين وفرض وظائف بعينها عليهم في أماكن حددتها هي، الأمر الذي أشعر الخريجين وغيرهم من المثقفين بانعدام قدرتهم على تقرير مصيرهم وتحديد نمط معيشتهم. وعلى الرغم من ارتباط أهداف تلك الفئات بمظالمها ومصالحها، يؤكد كلهر أنها عكست في الوقت نفسه النظرة السائدة إلى الإصلاح داخل الحركة الاحتجاجية عمومًا. وليس غريبًا إذًا ألا نجد أي محاولة من تلك الفئات للحديث عن إصلاحات مؤسسية محددة تمكن الشعب الصيني في مجموعه من ممارسة حقه السياسي في اختيار حكامه، حيث إن ذلك لم يكن من أهدافها أصلًا[3].

عبّر هؤلاء عن مصالحهم إذًا بوصفهم طبقة لا بوصفهم مواطنين، واعتبروا أنفسهم طبقة مستقلة ومتميزة لها أفضلية على

(2) المصدر نفسه، ص 381.

(3) المصدر نفسه، ص 381-382

طبقات المجتمع الأخرى[4]، وأنهم القادرون على تحديد شكل النظام السياسي وأوليات العمل السياسي وقيم المجتمع السياسية. كما رأوا عدم إمكان الطبقات غير المتعلمة، كالعمال والفلاحين، ممارسة دور في إدارة سياسة الدولة؛ إذ على الرغم من حديثهم عن «حكم الشعب» (minzhu)، كانوا يعتقدون أن المواطنين كافة لا قِبل لهم بمعرفة مصالحهم، وأن المصالح كلها في المجتمع لا تستحق الاهتمام أصلًا؛ فربما تضر بعض تلك المصالح، في نظرهم، بمفهوم حكم الشعب لنفسه[5]. واتسم هؤلاء بقدر من ازدراء تلك الطبقات، ما أدى بكثير منهم إلى رفض منحها حق التصويت حال تأسيس أي نظام ديمقراطي في الصين. كما رفض بعض الطلاب المعتصمين، في أثناء حركة ميدان تيانانمِن، انضمام بعض العمال إليهم، بل ذهب بعضهم إلى إرجاع سبب إخفاق الحركة إلى مشاركة العمال فيها من دون رضا القيمين عليها[6]. ولم يكن استخدام طاقة العمال الاحتجاجية (نظرًا إلى مظالمهم الخاصة) لمصلحة الحركة الاحتجاجية مدرجًا على أجندة قادة الحركة والمشاركين فيها. وحظي الفلاحون بالقدر الأكبر من الازدراء، حيث نظر «المثقفون» (بل وحتى العمال) إلى الفلاحة على أنها مهنة وضيعة تحط من قدر أصحابها الذين يتسمون بالمحافظة وضيق الأفق والجهل واستمراء

(4) المصدر نفسه، ص 385

(5) Lei Guang, «Elusive Democracy: Conceptual Change and the Chinese Democracy Movement, 1978-79 to 1989,» *Modern China*, vol. 22, no. 4 (1996), pp. 437-438.

(6) عن نظرة الحركة إلى العمال، انظر: Andrew G. Walder and Gong Xiaoxia, «Workers in the Tiananmen Protests: The Politics of the Beijing Workers' Autonomous Federation,» *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 29 (1993), pp. 1-30.

الخضوع[7]. وكان النظام الشيوعي في عهد ماو تسي تونغ ينفي المعارضين إلى القرى عقابًا لهم، ما أدى إلى زيادة النفور النخبوي من القرى والقرويين[8]. وأدى ذلك كله إلى أن اتخاذ مفهوم «حكم الشعب» طابعًا نخبويًا صارخًا، ضيَّق كثيرًا من مفهوم حكم الشعب، حيث اقتصر على النخبة المتعلمة[9].

نظرًا إلى هذا الازدراء الثقافي وانعدام الثقة السياسية، يرى كلهر علاقة قوية بين هذا الاتجاه وما أطلق عليه «السلطوية الجديدة» (New Authoritarianism)، وهي فلسفة اعتمدها الحزب الشيوعي نفسه على أساس أنها ديمقراطية مقصورة على المثقفين، أي، كما هو واضح، على قادة الحزب ومن لف لفّهم. وقامت هذه الفلسفة على أن تحقيق الديمقراطية يتطلب مرحلة من «الاستبداد المستنير»[10] (Enlightened Despotism)، وتحقيق قدر معيّن من النمو الاقتصادي، والشروع في تعلم الممارسة الديمقراطية. وبعد هذه الفترة (المفتوحة الأمد)، يمكن البدء بعملية توسيع المشاركة الديمقراطية بإدماج شرائح مجتمعية أخرى في العملية الديمقراطية[11]. وسيطرت هذه النظرة إلى عملية التحول الديمقراطي - وهي نظرة لم تمانع الدولة نفسها في رعايتها - على المثقفين الصينيين الذين لم تتح لهم - كما كان الوضع

---

(7) بحسب كلهر، فإن عُشر القرويين الصينيين فقط استطاع الالتحاق بالجامعة، أي إن الجامعة كانت مؤسسة حضرية بامتياز. انظر: Kelliher, p. 388.

(8) المصدر نفسه، ص 387-389

(9) Guang, pp. 439-440, and Joseph W. Esherick and Jeffrey N. Wasserstrom, «Acting Out Democracy: Political Theater in Modern China,» *The Journal of Asian Studies*, vol. 49, no. 4 (1990), p. 838.

(10) وهي الفكرة التي تذكرنا بنظرية «المستبد العادل»، وستأتي الإشارة إليها لاحقًا.

(11) Kelliher, pp. 382-383.

مع المثقفين الروس في ظل الحكم السوفياتي - فرصة كبيرة للتفاعل مع نظرائهم خارج الصين، إلى درجة أن مطالب حركة تيانانمِن نفسها وأهدافها لم تتجاوزها كثيرًا، وربما سُحقت أساسًا لاستقلالها عن الدولة ومحاولتها التمرد عليها، الأمر الذي لا تملك الدول السلطوية الشمولية القدرة على السماح به أو التفاوض في شأنه. الخلاصة هي أن فهم هذا الاتجاه الذي هيمن على حركة ميدان تيانانمِن لحكم الشعب كان مختلفًا عن الديمقراطية الليبرالية التعددية كما يفهمها الغرب، بحسب دارسَين آخرَين للحركة الصينية[12].

أما في الاتجاه الثاني «الراديكالي» (وهنا يعني «الديمقراطي»)، فكان تأسيس الديمقراطية - أو «الدمقرطة» (Democratization) - جزءًا أساسًا ووسيلة من وسائل تحقيق عملية «اللبرلة» (Liberalization)، أي تأسيس الحريات العامة. وتعني الدمقرطة هنا بناء مؤسسات تضمن السيطرة الشعبية على الحكومة من لحظة انتخابها، والرقابة عليها في أثناء تولّيها السلطة، ومن ثم تسليمها السلطة بصورة طوعية إلى حكومة أخرى منتخَبة. ومن وجهة نظر الراديكاليين، لا يقل حق المواطنين في السيطرة على الحكومة أهميةً عن الحريات الشخصية[13]؛ إذ سخر أحد أعلام هذا التيار من ادعاء أن الصينيين لم يتدربوا على الديمقراطية، متسائلًا: «هل وُجدت أمة قادرة على ممارسة الديمقراطية منذ لحظة ميلادها؟ وهل هناك أمة ديمقراطية انتظرت حتى تعلّم جميع أفرادها ممارسة الديمقراطية لتطبقها؟ إن الديمقراطية عملية ممارسة، وتعلّم الديمقراطية لا يأتي إلا من خلال

---

(12) Esherick and Wasserstrom, pp. 836-838.

(13) Kelliher, p. 381.

الممارسة»[14]. وعلى الرغم من تشابه هذه النظرة مع ما يمكن وصفه بالنظرة السائدة إلى علاقة الديمقراطية بالحرية في المجتمعات «الحرة» (حيث يُنظر إلى انتخاب نواب الشعب ورأس الدولة أو الحكومة على أنه الممارسة الأوضح، وربما الأهم، للحرية، مع عدم إغفال وسائل الالتفاف على تلك الحرية من جانب الحكومات وحلفائها من الشركات الاحتكارية العالمية... وغيرها)، فإنها لم تكن النظرة السائدة في الحركة الاحتجاجية الصينية التي اقتصرت على المثقفين، بل إن تلك النظرة اعتُبرت راديكالية متشددة، الأمر الذي تجلى في قلة عدد المؤمنين بها.

على الرغم من هذه الاختلافات المهمة بين التيارين، جمعتهما النظرة - أي نظرة الطلاب وأساتذتهم والنخبة المثقفة - إلى نفسيهما باعتبارهما طبقة متميزة تعلو على طبقات المجتمع الأخرى (أي الصينيين «العاديين»)، وتُعَدّ الأجدر والأحق وحدها بالقيادة. وكما لاحظ كلهر، كان هذا بالتحديد - أي إن المثقف هو الأحق بالقيادة - هو الفكرة الوحيدة القابلة للاستدعاء من التراث الكونفوشي لدعم أي مطالب بالإصلاح السياسي، وفي ما عدا ذلك، افتقد هذا التراث أي أفكار أخرى يمكن استخدامها في الدعوة إلى تأسيس نظام ديمقراطي يتمتع فيه المواطنون جميعًا بحق التصويت بصورة متساوية. ويعني ذلك أن فكرة «الملك الفيلسوف» كانت وحدها المتسمة بالأصالة في التراث الصيني، التي يمكن استدعاؤها لخدمة أي برنامج إصلاح سياسي. أما فكرة المساواة السياسية، فلم تكن لها جذور، وبالتالي احتاجت إلى قدر كبير من التنظير الذي يؤسس لشرعيتها. بيد أن ذلك

(14) مقتبس من: المصدر نفسه، ص 386، (بتصرّف).

التنظير لم يكن، للأسباب المذكورة، من أولويات المثقفين الصينيين الذين شكلوا أغلبية المشاركين في الحركة الاحتجاجية في أواخر ثمانينيات القرن العشرين[15].

يعزو كلهر إخفاق حركة ميدان تيانانمِن إلى مجموعة عوامل، ولنبدأ بما انتهينا إليه، غياب تراث يمكن البناء عليه لإضفاء الشرعية على نظرة شاملة إلى الديمقراطية (على عكس دول مثل تشيكوسلوفاكيا والأوروغواي وتشيلي، على سبيل المثال)[16]. ثمة عامل آخر هو عدم وجود نقابات عمالية أو قيادة قروية (على عكس بعض دول شرق أوروبا الاشتراكية) يمكنها أن تجبر المثقفين على تطوير نظرة إلى الديمقراطية تقوم على المساواة بين جميع الطبقات[17]، بيد أن هذين العاملين لم يكونا الأهم بحسب وجهة نظر كهلر، ذلك أن الإخفاق ارتبط أساسًا بعقيدة قادة الحركة نفسها وأعضائها؛ فمن جهة، كان هؤلاء منقسمين بين من فهم أن الهدف من الحركة هو التأسيس للحريات العامة لا الديمقراطية في شكلها الإجرائي، ومن فهم أن الهدف هو الديمقراطية كونها جزءًا أساسًا ومبدئيًا من منظومة الحريات العامة، ووسيلة أساسية من وسائل تحقيقها. وكما رأينا، كان الفريق الأول هو الأكبر، بينما اعتبر الفريق الثاني «راديكاليًا» متشددًا. من جهة أخرى، منعت النخبوية المفرطة، الممزوجة بازدراء شديد لطبقات اجتماعية كاملة، الفريقين من الالتحام بتلك الطبقات وطلب دعمها، بل إنها سعت إلى تجنب انضواء تلك الطبقات إلى الحركة، ونفت أهليتها السياسية. بعبارة

(15) المصدر نفسه، ص 384.

(16) المصدر نفسه، ص 392.

(17) المصدر نفسه، ص 384 و386.

أخرى، افتقرت تلك الحركة إلى نظرية جامعة للديمقراطية تعتبر جميع المواطنين متساوين[18] (an egalitarian and inclusive vision of democracy)، وهي نظرة يمكن أن نطلق عليها «الديمقراطية الشعبية». وفي رأي كهلر، يصعب أن تتحقق الديمقراطية من دون هذه النظرة، حيث يتحد الأعلى والأدنى اجتماعيًا واقتصاديًا وثقافيًا باعتبارهما شريكين في الكفاح من أجل الديمقراطية. ويقع العبء الأكبر هنا على طبقة المثقفين لأنها الطبقة التي ربما تنزع إلى تمييز نفسها وإلى رفض التحالف مع الطبقات الأخرى، ولا سيما طبقات العمال والفلاحين[19]، مفضلة ما يمكن أن نطلق عليه «الديمقراطية النخبوية».

لا يمكن متابع موقف كثير من «المثقفين» العرب من حوادث الربيع العربي إلا ملاحظة تشابه صارخ بين ذلك الموقف وموقف مثقفي الصين من الطبقات الأخرى؛ إذ يمكن النظر إلى الجدل في أسبقية الدستور أو الانتخابات بعد الثورة المصرية في عام 2011، على سبيل المثال، على أنه انعكاس لنظرة نخبوية اتسم بها من اعتبروا أنفسهم الأجدر بتعريف صيغة الحريات المنشودة وحدودها. وكان تخوف هؤلاء من العملية الديمقراطية باديًا للعيان، حتى إنه بلغ درجة الضغط على الحكام العسكريين حينذاك من أجل تأجيل الانتخابات. كما تجلت تلك النخبوية في الداعين إلى وضع «مبادئ فوق دستورية» تكون ملزمة لا الآخرين المعاصرين فحسب، بل حتى الأجيال اللاحقة أيضًا. بعبارة أخرى، ارتأى هؤلاء أن تلك الحريات تعلو على حق الأجيال في اختيار قيمها بحرية من خلال الوسائل الديمقراطية.

(18) المصدر نفسه، ص 391.

(19) المصدر نفسه، ص 379-380.

كما تجلّى ذلك في الازدراء الواضح لاختيارات الشعب الديمقراطية، أكان ذلك في الانتخابات التشريعية أم في الانتخابات الرئاسية. وأخيرًا، مثّلت الدعوة إلى الانقلاب (على الاختيار الديمقراطي الأول لرأس الدولة المصرية) بدعوى حماية الحريات من التطرف الديني، التجلي الأكبر لاعتقاد أولئك المثقفين (بافتراض صدق خشيتهم على الحريات) في ثانوية الديمقراطية، بل واستعدادهم للتحوّل إلى مجرد جزء من أدوات العسكر في تدعيم سلطتهم في مقابل هامش ضيق من الحريات المقيدة، وغياب كامل أو شبه كامل للديمقراطية، وهي المعادلة السائدة في كثير من الدول العربية بدرجات متفاوتة.

هل يجوز لنا، في ضوء هذه الملاحظات، الحديث عن إصابة كثير من المثقفين العرب بمتلازمة تيانانمِن؟ هذا هو السؤال الرئيس الذي تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عنه بصورة منهجية وموثّقة، مع التشديد على أن هذه ليست دراسة مقارنة بين الحالة الصينية والحالة العربية؛ إذ إن استدعاء مثال الصين يهدف إلى تحديد عناصر ما نطلق عليه هنا «متلازمة ميدان تيانانمِن»، الأمر الذي لا يعني مطلقًا عدم وجود اختلافات تاريخية وفكرية وربما قيمية بين الحالتين الصينية والعربية، حتى في حالة وصول هذه الدراسة إلى نتيجة مفادها أن المثقفين العرب المعاصرين يعانون في مجموعهم المتلازمة عينها التي عاناها نظراؤهم الصينيون في الأعوام التي سبقت احتجاجات ميدان تيانانمِن المعروفة.

فرضية الدراسة ومنهجها

تهدف هذه الدراسة إذًا إلى اختبار فرضية أن المثقف العربي يعاني بصفة عامة «متلازمة تيانانمِن»، وهي المتلازمة التي تحدد

علاقة المثقف بالديمقراطية، وترتبط بها «حزمة» من التصورات تتعلق بنظرة المثقف إلى نفسه وإلى وضعه المجتمعي، وموقفه من جماهير الشعب والسلطة السياسية، إضافة إلى الأهداف التي يسعى إليها. ويمكن إجمال عناصر تلك الحزمة في النقاط الآتية:

- نظرة المثقفين إلى أنفسهم على أنهم طبقة متميزة تعلو على طبقات الشعب الأخرى وتمتلك وحدها حق تحديد شؤون الحياة العامة.

- لا تمانع هذه الطبقة المثقفة، إذا اضطرتها الأوضاع، في فرض وصايتها على الشعب من خلال ممارسة نوع من الاستبداد المستنير، إما بنفسها وإما من خلال التحالف مع أنظمة استبدادية تحقق لها بعض مطالبها المتعلقة بالحريات العامة تحديدًا.

- تمتلك هذه الطبقة قدرًا من ازدراء الطبقات الأخرى، خصوصًا الطبقة العاملة، والاستعلاء عليها إلى درجة تمكّنها من التصريح بعدم أهلية تلك الطبقات للمشاركة في تحديد شؤون الحياة العامة، ومن ثم تتهمها بالتسبب في إفشال أي حركة ديمقراطية.

- تعتقد هذه الطبقة في أغلبيتها أن لتأسيس الحريات العامة الأولوية على الممارسة الديمقراطية، ومن ثم لا تنظر إلى الديمقراطية باعتبارها وسيلة لتأسيس تلك الحريات في ذاتها، إنما هي نتيجة تتحقق بعد تأسيس الحريات.

- ترى قلة من هذه الطبقة أن الديمقراطية الإجرائية في ذاتها وسيلة إصلاح، وإن كانت ترفض منح الطبقات الأخرى حق المشاركة فيها.

- أخيرًا، من المنطقي ألا تركز أدبيات هذه الطبقة على خطوات محددة لإصلاح مؤسسي يسعى إلى تأسيس ديمقراطية «شعبية» تُمكّن الشعب من اختيار حكامه والرقابة عليهم ومحاسبتهم، ومن ثم استبدالهم بآخرين.

لاختبار فرضية إصابة المثقف العربي بمتلازمة تيانانمِن، ستبدأ الدراسة بمقدمة نظرية لتعريف «المثقف» وعرض بعض الأدبيات التي تتناول وضعه في المجتمع وعلاقته بالسلطة. ثم تنتقل إلى عرض تاريخي موجز يمهد لفهم بعض المثقفين العرب للديمقراطية منذ أن أصبحت موضوعًا مطروحًا للبحث والمناقشة في المراحل المختلفة، الأمر الذي أطلق عليه «عصر النهضة العربية» الذي بدأ في القرن التاسع عشر. وستنتقل الدراسة تاليًا إلى الوقت المعاصر من خلال عرض أدبيات بعض المثقفين العرب المعاصرين في شأن الديمقراطية.

في ما يلي مجموعة من الأسئلة التي تهدف الدراسة إلى استطلاع إجابات عنها: ما نظرة المثقفين العرب إلى أنفسهم في مقابل باقي أفراد المجتمع؟ ما فهم المثقفين العرب للديمقراطية الإجرائية وعلاقتها بالحريات؟ ما مكانة الديمقراطية في ترتيب أولويات هؤلاء المثقفين؟ كيف يعرِّف هؤلاء المثقفون أهلية المشاركة في العملية الديمقراطية؟ لماذا يمكن بعض المثقفين العرب المدافعين عن الحرية التعاون مع الأنظمة السلطوية المستبدة؟ هل ثمة علاقة بين موقف المثقفين العرب من الديمقراطية وتوجهاتهم الأيديولوجية؟

الفصل الأول

المثقف وهويته الفردية والمجتمعية

يناقش هذا الفصل مجموعة تعريفات عن المثقف باعتباره كيانًا مستقلًا من جهة، وباعتباره عضوًا في المجتمع من جهة أخرى. بداية، ومن باب التمهيد، يجب تأكيد أن أي تعريف عن المثقف يتضمن بالضرورة إشكالية لا خلاص منها، ألا وهي أن المعرَّف نفسه هو من يقوم بالتعريف. بعبارة أخرى، يجب أن يخضع المعرِّف الذي يفترض فيه الثقافة، للتحليل نفسه الذي قام به لتعريف المثقف. معنى ذلك صعوبة القيام بأي تعريف عن المثقف الفصل الواضح بين «الذات» و«الموضوع»، الأمر الذي أدى ببعض الدارسين إلى النظر إلى إشكالية تعريف المثقف على أنها مشكلة «بعد حداثية بامتياز»[1]. إضافة إلى ذلك - أو ربما بسبب ذلك - يدرك متابع الأدبيات الحديثة في شأن «المثقف»، سريعًا، أن الأسئلة التي تتعلق به، بدءًا من تعريفه، ومرورًا بوضعه في المجتمع وعلاقته بطبقاته الاجتماعية وسلطته السياسية بمعناها الواسع، وانتهاء بعلاقته بـ «الثقافة»، هي أسئلة غير محسومة الإجابة، إلى حد أنه ربما يكون أشد وقعًا أن نتحدث عن إشكاليات (Problematics) ومعضلات (Dilemmas) لا عن مجرد أسئلة. وينطبق ذلك على الدول الديمقراطية، لكنه يتجلى أكثر في حالة الدول التي لم تتحدد فيها الأدوار والمؤسسات والأهداف.

---

(1) Dominic Boyer and Claudio Lomnitz, «Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements,» *Annual Review of Anthropology*, vol. 34 (2005), p. 106.

من أهم الأسئلة في هذا السياق: ما تعريف المثقف، أو ما يجعل شخصًا ما مثقفًا؟ هل يمكن الحديث عن المثقف بصورة معيارية نظرية، بصرف النظر عن الخبرة التاريخية الفعلية الخاصة بسلوك المثقفين تجاه المجتمع والسلطة، على سبيل المثال؟ هل ينتج المثقف الثقافة أم أنه هو نفسه نتاجها، أم هل يتفاعل المثقف مع الثقافة في جدلية أبدية من التأثر بها والتأثير فيها؟ لماذا ينزع المثقف أحيانًا إلى الحفاظ على الوضع القائم، بينما يتمرد عليه في أحيان أخرى؟ ما علاقة المثقف بالسلطة في مفهومها العام، من زاوية تاريخية فعلية وأخرى معيارية قيمية؟

أولًا: تعريف المثقف

في أغلب الأدبيات التي تتناول الثقافة والمثقف، يوجد دائمًا خلط واضح بين المناقشة المعيارية النظرية للمثقف (بمعنى تلك التي تتناول المثقف كما ينبغي أن يكون) من جهة، وواقع مثقفين ينتمون إلى تيار معين أو بلد بعينها من جهة أخرى، ويؤدي هذا الخلط إلى عدد غير نهائي من التعريفات والتصورات التي يختلف بعضها عن بعض اختلافًا جذريًا في كثير من الأحيان؛ فهناك من يربط بين الثقافة - بمعنى كون الشخص مثقفًا - وتلقّي قدر معين من التعليم، وهناك من يربطها بموضوع التفكير، ثم هناك من يربطها بمنهج التفكير، وهناك من يركز على تفاعلها مع الواقع وتأثيرها فيه.

على سبيل المثال، يعرّف بعض الباحثين المثقفَ أنه الشخص الذي تلقى قدرًا معينًا من التعليم. وفي مثال حركة الصين الاحتجاجية أعلاه، يُعتبر التعليم الجامعي (التعليم العالي) القدر المطلوب،

بيد أن في لحظات تاريخية أخرى - ولا سيما في بدايات القرن العشرين، حين ظهر لفظ المثقفين (Intellectuals) في فرنسا بعد حادثة دريفوس المعروفة (ستطرق إليها لاحقًا) - كان يمكن اعتبار أي حامل شهادة تعليمية مثقفًا، حتى لو كانت شهادة الثانوية العامة[2]. بعبارة أخرى، كان المثقف وقتئذ هو غير الأمي، ما يبدو مفهومًا في ضوء أن الحصول على شهادة تعليمية لم يكن متاحًا لكثير من أفراد الشعب. في هذه الحالات، ترتبط الثقافة بمستوى معين من التعليم، وبالحصول على شهادة ما، بصرف النظر عن الموضوعات المدروسة أو قدرات الخرّيج المنهجية.

في تعريفات أخرى، يُعتبر المثقف كل من ينشغل بـ «الأفكار»، مثل الفلاسفة وبعض الأدباء والمؤرخين والمتخصصين بالعلوم الاجتماعية المختلفة و«العلماء»[3]، والمقصود بـ «العلماء» في هذا التعريف - في ضوء تخصيص صاحب التعريف للمتخصصين في العلوم الاجتماعية المختلفة - المتخصصون بالعلوم الطبيعية والرياضيات، من فيزياء وكيمياء وهندسة بفروعها المختلفة وما إلى ذلك. ولا يشرح لنا صاحب هذا التعريف العلاقة الضرورية بين دراسة هذه التخصصات العلمية والانشغال بـ «الأفكار»، إلا أنه يضيف إلى التعريف تخصيصًا لما يطلق عليه «المثقف العام» (Public Intellectual)، بمعنى المثقف الذي يصبح شخصية عامة ويسعى إلى

---

(2) Charles Kurzman and Erin Leahey, «Intellectuals and Democratization: 1905-1912 and 1989-1996,» *American Journal of Sociology*, vol. 109, no. 4 (2004), p. 943.

(3) Jules Chametsky, «Public Intellectuals - Now and Then,» *MELUS*, vol. 29, nos. 3-4 (2004), p. 211.

التأثير في الواقع السياسي والاجتماعي[4]. معنى ذلك أن في هذا التعريف، يمكن الحديث عن مثقف لا يؤثر في واقعه، أو لا يسعى إلى التأثير فيه، فإذا كان الأمر كذلك، يلزم، مرة أخرى، أن يكون المثقف هو كل حاصل على شهادة في التخصصات التي ذكرها صاحب التعريف[5]. بعبارة أخرى، على الرغم من أن هذا التعريف أضاف عنصرين مهمين إلى تعريف المثقف - أي عنصرَي الانشغال بالأفكار والسعي إلى التأثير في الواقع - فإنه يخفق في الوقت نفسه في وضع تحديد دقيق لوزن هذين العنصرين في جعل شخص ما مثقفًا.

في تعريف قريب من هذا الأخير، وإن كان أكثر دقة من زاوية نشاط المثقف، يقول أستاذ علم الاجتماع تشارلز كورزمان إن المثقف هو «الشخص الذي حصل على تعليم متقدم»، أو هو «منتج الثقافة والأفكار أو ناقلها»، أو أي منتم إلى هاتين الفئتين على أن يكون مهتمًا في الوقت نفسه بالقضايا العامة[6]. وتظهر هنا العلاقة

---

(4) المصدر نفسه، ص 211، و Blessing-Miles Trendi, «Patriotic History and Public Intellectuals Critical of Power,» *Journal of Southern African Studies*, vol. 34, no. 2 (2008), p. 380.

هنا أيضًا يعرف المؤلف «المثقّف العام» أنه المثقف الذي يختار أن يكتب لجمهور كبير (أي خارج حدود تخصصه) ويتحدث إليهم.

(5) يقترب هذا التعريف من الصورة التي رسمها برهان غليون عن المثقّف العربي، حيث حدّدها من خلال عنصرين أساسيين: الدرجة العلمية العليا والمعرفة الحديثة. انظر: برهان غليون، «تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية،» في: المثقف العربي: همومه وعطاؤه، إعداد أنيس صايغ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مؤسسة عبد الحميد شومان، 1995)، ص 90-91.

(6) Charles Kurzman and Lynn Owens, «The Sociology of Intellectuals,» *Annual Review of Sociology*, vol. 28 (2002), p. 63.

بين التعليم والثقافة مرة أخرى، بيد أن التعليم يمثل طريقًا واحدة لتأهيل شخص ما لأن يكون مثقفًا وأن يُعترف به أنه كذلك. الطريق الأخرى هي القدرة على إنتاج الأفكار والاشتراك في نقلها، الأمر الذي لا يتطلب نظريًا، وعمليًا أحيانًا، الحصول على شهادة تعليمية، وإن كان ذلك احتمالًا لا يصرح صاحب التعريف به. بيد أن القاسم المشترَك بين هذا التعريف وسابقه هو الاهتمام بالقضايا العامة والسعي إلى التأثير فيها. الملاحظ هنا هو أن التأثير نفسه لا يجد مكانًا في التعريفين؛ إذ ربما تؤثر أفكار شخص ما في الواقع، بيد أن ذلك لا يحدد أهليته في أن يُعتبر مثقفًا. ومن وجهة نظر تاريخية، تفاوتت قدرات المثقفين – بصرف النظر عن تعريف المثقف – على التأثير في مجتمعاتهم[7].

نتقل إلى تعريف آخر يحاول أن يتجاوز بعض إشكاليات التعريفات السابقة. يفرق عالِم الاجتماع كارابل بين ثلاث طبقات من المثقفين: الطبقة الأولى التي تمثّل جوهر طبقة المثقفين في هذا التعريف، وتقوم بـ «إنتاج» الثقافة، وتشمل العلماء والمؤلفين والفنانين وبعض الصحافيين؛ الطبقة الثانية التي تشمل من يقومون بـ «نشر» الثقافة، من مدرسين ورجال دين وصحافيين. ثم تأتي الطبقة الثالثة، وهي على أطراف طبقة المثقفين، وتشمل من يقومون بـ «تطبيق» الثقافة، مثل المهندسين والمحامين وعلماء الطبيعة... وغيرهم[8].

---

(7) Edward Shils, «The Intellectuals and the Powers,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1, no. 1 (1958), p. 7.

(8) Jerome Karabel, «Towards a Theory of Intellectuals and Politics,» *Theory and Society*, vol. 25, no. 2 (1996), p. 208.

في هذا التعريف، ينتمى خريجو الجامعات إلى الطبقة الثالثة، هم الأدنى، من المثقفين، بينما ينتمي إلى الطبقة الثانية والأعلى ذوو تخصصات معينة يُفترض أنها تؤدي دورًا مهمًا بين الطبقتين الأولى والثالثة. أما الطبقة الأولى، فتشمل كل من يقوم بإنتاج الأفكار. هنا، لا يهم كثيرًا تخصص هؤلاء أو حتى تأثيرهم؛ فربما يكون أعضاء الطبقة الثانية هم الأكثر تأثيرًا، الأمر الذي يتجلى خصوصًا في عصر تسيطر فيه وسائل الإعلام على تشكيل الثقافة بصورة متزايدة.

ما عرضناه للتو هو نبذة بسيطة عن مدى تباين تعريفات المثقف، وهي التباينات التي يثيرها أساسًا الخلط المشار إليه سابقًا، بين التعريف المعياري للمثقف ودراسة مجموعة معينة من المثقفين في سياق زماني ومكاني محدد. كما أن كثيرًا من تلك التعريفات تتسم بالعمومية التي تتجاهل الخصوصيات الزمانية والمكانية في الحالات المختلفة. على سبيل المثال، ربما يكون من المبرر اعتبار كثير من خريجي الجامعات في دول معينة «مثقفين» بحسب تعريف معين للثقافة، بيد أنه يصعب اعتبار خريجين آخرين في دول أخرى كذلك؛ فهناك فرق كبير وحاسم بين نظم التعليم القائمة على التخصص الصارم، على سبيل المثال، ونظم التعليم التي تتطلب دراسة كل طالب جامعي مجموعة منوعة من المواد التي تنتمي إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية، بصرف النظر عن تخصصه[9]. في الحالة الأولى، يتميز طالب العلم في مجال تخصصه الضيق ولا يتجاوز ذلك، أما في الحالة الأخيرة، فيحصل كل طالب جامعي على

(9) هذه هي الحال في أغلبية الجامعات الأميركية، على سبيل المثال، التي تعتمد ما يطلق عليه «نظام تعليم الفنون الحرة» (Liberal Arts Education).

قدر معقول من المعرفة بالقضايا الاجتماعية والسياسية الأساسية، فضلًا عن جذورها التاريخية والفلسفية وأبعادها العملية، فتسنح فرصة أكبر كي يتأهل حامل الشهادة لاعتباره مثقفًا. وفي بعض الدول، صار التعليم الجامعي مرتبطًا، كما هو معلوم، بالوجاهة الاجتماعية أساسًا لا بالرغبة في تحصيل قدر أكبر من العلم، أو بالقدرة المعرفية على ذلك.

خلاصة ذلك هي أن الأدبيات التي تتعامل مع تعريف المثقف، غالبًا ما تدور في دائرة مفرغة؛ فهناك تعريف نظري قيمي لا يمكنه أن يشمل كل من يُعتبر مثقفًا في الواقع، كما أنه يثير عددًا من الإشكاليات النظرية. وهناك تعريف يركز على واقع المثقفين من دون أن يحدد أولًا الأسس التي دعته إلى اعتبارهم مثقفين. والواقع أن هذه المعضلة لا يبدو أن لها حلًا ناجعًا، بيد أننا نستطيع، في الأقل، إما البحث عن تعريف يثير أقل عدد من الإشكاليات، وإما تطوير تعريف يأخذ الواقع في الاعتبار، مع عدم إغفال الإشارة إلى مجموعة من المبادئ المعيارية. وفي جميع الأحوال، لا يمكن تعريف المثقف، بصورة معيارية أو فعلية، بعيدًا عن ذلك الشيء الذي يستمد تسميته منه. بعبارة أخرى، لا يمكن تعريف «المثقف» بصورة منفصلة عن «الثقافة» التي تسبق المثقف في عصرنا بالضرورة؛ فأي مثقف اليوم يولد وينضج في سياق ثقافي ما. وبما أن تلك السياقات تتعدد، فإن أي تعريف للمثقف يجب أن يسعى إلى الجمع بين الاهتمام بتلك السياقات وتجاوز نسبيتها وخصوصيتها في الوقت ذاته.

هنا يأتي تعريف قيّم للمثقف يجمع بين المعيارية والتاريخانية.

يقول عالِم الاجتماع إدوارد شيلز (ت 1995) الذي اهتم كثيرًا بموضوع المثقفين ووضعهم في المجتمع وعلاقتهم بالسلطة: «في كل مجتمع، يوجد بعض الأشخاص الذين لديهم حساسية فوق عادية لما هو مقدس، وتفكر فوق المعتاد في طبيعة الكون والقوانين التي تحكم المجتمع. وتوجد في كل مجتمع أقلية من الأشخاص الذين يتساءلون ويمتلكون الرغبة في أن يكونوا على اتصال دائم بالرموز التي هي أعم من مواقف الحياة اليومية الآنية والملموسة». ويضيف شيلز أن الرغبة في التفكير في الرموز تصاحبها رغبة أخرى في التعبير عن تلك التساؤلات، أكان ذلك بصور شفوية أم بصور مكتوبة قد تأخذ أشكالًا أدبية أو طقوسية[10].

ينتقل شيلز من المناقشة الموضوعية إلى المناقشة التاريخية، فيؤكد أن المثقف أدى دائمًا دورًا محوريًا في مجتمعه، ولا يمكن أي مجتمع أن يُكتب له البقاء، بل لا يمكن أن يصبح مجتمعًا أصلًا من دون وجود المثقف. فالمثقف هو أساس «الوحدة الأخلاقية والفكرية» لأي جماعة بشرية، ولا يمكن أي جماعة أن تتحول إلى مجتمع من دون تلك الوحدة التي هي من نتاج عمل المثقفين، حيث تتحقق هذه الوحدة أساسًا من خلال «المؤسسات الفكرية/ الثقافية» كالمدارس ودور العبادة والإعلام وما شابه ذلك؛ حيث إن المثقف يقوم من خلال التدريس والوعظ والكتابة بمد المجتمع بمجموعة من القيم الثقافية والصور الذهنية التي لا يقدر غيره من غير المثقفين على تطويرها من غير مساعدته. ويؤكد شيلز أن تكوين الأمم لتحل محل القبائل في بدايات العصور الحديثة في أوروبا ومنذ القرن

---

(10) Shils, p. 5.

العشرين في سائر العالم كان من عمل المثقف. ثم كان لانتشار الجامعات دور مهم في «منهجة» (Systematization) عملية إنتاج الثقافة وعقلنة (Rationalization) الأفكار الموروثة من الماضي، إضافة إلى تحقيق التواصل بين المثقفين (ما قد يبدو شرطًا لعملية المنهجة). كما أنها وفرت للمثقف لاحقًا فرصة أن يظل مستقلًا نسبيًا، وقادرًا على تجنب الارتباط بمؤسسات لها أجندات سياسية واقتصادية[11]. إضافة إلى دوره في تكوين القيم الثقافية وتشكيلها والتأثير فيها، فإنه في النهاية مصدر شرعية السلطة؛ فإذا كانت السلطة تستند إلى ما يعتقد الناس حيالها، فإن معتقدات الناس تلك لا تتشكل بناء على خبرتهم المباشرة فحسب، إنما تتشكل أيضًا، وبصورة كبيرة، بناء على النتاج المتراكم لجهد المثقفين[12].

إن لتعريف شيلز للمثقف أكثر من مزية: المزية الأولى هي أنه يركز على موضوع تفكير المثقف، ألا وهو عالم الرمز الذي غالبًا ما تحجبه مواقف الحياة اليومية وحوادثها الآنية؛ فالمثقف هو من

(11) هنا يتعامل شيلز مع أساتذة الجامعات باعتبارهم يمثلون القطاع الأكبر من «جماعة» المثقفين التي تتكون مؤسساتها من لجان قبول أعضاء هيئة التدريس وترقيتهم، ومحرري الدوريات العلمية ومراجعيها، والقائمين على الهيئات والمسابقات والجوائز العلمية. وتتكون مجتمعات دولية من كثير من المثقفين المتخصصين بعلوم بعينها، وإن كانت الطبيعة الدولية لتلك المجتمعات دائمًا تصطدم باعتبارات سياسية وقومية ودينية وأخلاقية ولغوية. أما في ما يخصّ علاقة الجامعة باستقلال المثقف، فيقرّ شيلز بأن ظهور مؤسسات أخرى قادرة على إغراء المثقفين بدخل لا يوفره العمل الجامعي والنشر العلمي دفع كثيرًا من مثقفي القرن العشرين إلى العمل لمصلحة تلك المؤسسات، مع ما يستتبعه ذلك من الخضوع لتوجهاتها وأهدافها أو التقيد بها. انظر: المصدر نفسه، ص 11-15.

(12) المصدر نفسه، ص 7.

يستطيع التعالي على هذه المواقف والحوادث ليرى ما وراءها. وحين تكون الرموز هي موضوع التفكير، يصبح التفكير المجرد هو بالضرورة منهج التفكير. ويتطلّب التفكير المجرد قدرًا كبيرًا من القدرات العقلية الإبداعية التي تستطيع استقراء تعميمات مما هو آني ومتغير معياريًا. إذًا، إن ما يميز المثقف هو نزعته إلى التفكر والتساؤل في ما وراء ما يراه الآخرون وينشغلون به، وهذا بُعد لم يحصل على الاهتمام الذي يستحقه في التعريفات السابقة.

كما رأينا، يركز شيلز في تعريفه على أهمية الجامعة والتعليم الجامعي أيضًا، بيد أنه يحدد ذلك الدور في منهجة عملية التفكير العلمي والإنتاج الثقافي، وهو الدور الذي يسمح به وجود عدد كبير نسبيًا من المثقفين داخل الجامعة. بعبارة أخرى، ما يهم هنا ليس الموضوعات التي يدرسها الخريج أو الشهادة التي يحصل عليها، وإنما قدرته، من خلال التفكير العقلاني الممنهج، على اكتشاف مكنونات وإمكانات نظام القيم الثقافية في المجتمع الذي ينتمي إليه. يضيف شيلز إلى ذلك أنه ما دامت المكنونات والإمكانات تتسم على الدوام بالتشعب والتناقض، فهناك دائمًا نوع من التوتر (Tension) بين المثقف والقيم التي تقوم عليها مؤسسات المجتمع الذي ينتمي إليه[13]. وأخيرًا، يهتم تعريف شيلز بالبُعد العلني من عمل المثقف، حيث إن أفكاره لا يمكنها أن تبقى حبيسة عقله، بل يجب أن يعبّر عنها بأشكال التعبير المختلفة. هذا البُعد العلني الذي أشار إليه شيلز يتقاطع مع ما سماه عزمي بشارة «المثقف العمومي»، وهو ذلك المثقف الذي يمارس دورًا في الشأن العام

(13) المصدر نفسه، ص 8-9.

ويتفاعل مع قضايا المجتمع والدولة اعتمادًا على ثقافته العامة ومعارفه الشاملة[14].

ينقلنا تعريف شيلز للمثقف، كما هو واضح، إلى مناقشة وضعه ودوره في مجتمعه وعلاقته بالثقافة والسلطة، وهو موضوع المبحث التالي.

ثانيًا: المثقف والثقافة والسلطة

تحدثنا حتى الآن عن المثقف أساسًا باعتباره في ذاته، لا باعتباره فردًا في المجتمع. والمجتمع، بالمعنى ذي الصلة بسياقنا هنا، هو مجموعة أفراد تربطهم ثقافة معيّنة، أو تتنازعهم ثقافات مختلفة بناءً على اختلافات إثنية أو لغوية أو دينية أو تاريخية، كما أنهم يخضعون لسلطة ما. هنا تتجلى ضرورة دراسة المثقف في إطار سياقه الزماني والمكاني؛ فدور المثقف في مجتمع استقر على مبادئ معيّنة يبني عليها ويطورها بتؤدة، لا يمكن أن يكون كدور المثقف في مجتمع لا يزال يتلمس طريقه بين هويات مختلفة. كما أن دور المثقف وقدرته على التفاعل والتأثير في بيئة ديمقراطية ليبرالية يختلف بالضرورة عن دور المثقف في بيئة سلطوية أو شمولية. لذلك، يتجه بعض علماء الاجتماع، في محاولة لتجاوز إشكاليات تعريف المثقف ووضعه ودوره، إلى التركيز على «الأوضاع والعمليات» (Conditions and Processes) التي تشكّل الوعي السياسي وسلوك مجموعات مختلفة من المثقفين، إضافة إلى دراسة جدلية العلاقة

(14) لمزيد من التفصيل، انظر: عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ط 2 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 109.

بين أفكار المثقف وأهدافه من جهة، وسلوكه، من جهة أخرى، في واقع سياسي واجتماعي، وربما دولي معيّن، فضلًا عن مدى ارتباط أفكاره النظرية بمواقفه السياسية[15]. الهدف من هذا الاتجاه هو الخروج من إشكالية تداخل الوصفي والمعياري في محاولات تعريف المثقف، على المستويين الفردي والمجتمعي على السواء. بيد أن ذلك لا يعني - كما رأينا في مناقشة شيلز لقضية المثقف - استحالة الحديث عن علاقة المثقف بالثقافة بصورة نظرية تتجاوز الوضعية الخاصة لكل مثقف، وتناقش وضع المثقف في المجتمع في مقابل غير المثقف، وعلاقة المثقف بالسلطة الحاكمة، وموقف المثقف من ثقافة أو ثقافات المجتمع، مع عدم إغفال، في الوقت ذاته، خصوصية وضع كل مثقف، أو تجاهل الإشكالات التي تثيرها علاقته بالمجتمع والثقافة والسلطة.

بداية، يعتمد وضع المثقف ودوره في أي مجتمع على مجموعة كبيرة من العوامل، ربما من أهمها مقدار الطبقة المتعلمة «المستهلكة» للثقافة والمتفاعلة معها، أي إنه يعتمد على عامل ربما لا يملك المثقف نفسه قدرًا كبيرًا من التأثير فيه؛ فمقدار هذه الطبقة هو ما يدفع المثقفين إلى الإنتاج، ويشجع دور النشر على تجويد عملية الطباعة والدعاية والتوزيع. كما أنه هو الذي يحدد مدى الاكتفاء المادي للمثقف، ومن ثم استقلاله عن السلطة وعن قيود العمل في إطار مؤسسات تفرض عليه «سياسة تحريرية» وخطوطًا حُمُرًا. وتحقق ذلك بقدر كبير، وفق شيلز، منذ القرن الثامن عشر في الدول الغربية، حيث المقدار الهائل للطبقة المتعلمة، والتطور

(15) Karabel, p. 206.

التقني والتنظيمي الكبير لعملية النشر والقوانين التي تحكمها وتحافظ على حقوق المؤلف والناشر[16]. لذلك، نجد فرقًا واضحًا بين المجتمعات التي تكون فيها الطبقة المتعلمة كبيرة، وتلك التي تنتشر فيها الأمية من حيث عدد المثقفين وأهميتهم والنشاط الثقافي. كما يفسر هذا أيضًا ظاهرة «هجرة العقول» التي تعانيها المجتمعات الأخيرة نتيجة هجرة المثقفين منها لعدم قدرتهم على الإنجاز فيها، أو نتيجة إدراكهم أن جهدهم الفكري لا يحظى بتقدير نسبة كافية من أفراد المجتمع[17].

ثالثًا: المثقف وطبقات المجتمع

بحسب عالِمي الاجتماع تشارلز كورزمان ولين أوونز، وجِدت ثلاثة اتجاهات رئيسة في ما يخص علاقة المثقفين بمجتمعاتهم، منذ نشأة ما أُطلق عليه «علم اجتماع المثقفين» (Sociology of the Intellectuals) في عشرينيات القرن العشرين. يرى **الاتجاه الأول** أن المثقفين يمثّلون طبقة في أنفسهم (a class in themselves)، بينما

(16) Shills, pp. 11-12.

(17) في حالتنا العربية، نستطيع القول إننا في مرتبة وسط من حيث مقدار الطبقات المتعلمة وبالتالي المثقفين. ففي الأغلبية العظمى من الشعوب العربية نسبة من الطبقات المتعلمة، وإن كانت تتفاوت فيها نسب الأمية أيضًا وترتفع في بعضها. بيد أن الميزة الكبرى هي قدرة أي مثقف عربي على تجاوز حدود قطره ليخاطب الطبقات المتعلمة في الأقطار العربية كلها. وعلى الرغم من أن الإنتاج الثقافي في الدول العربية ضئيل بالنسبة إلى امتداد العالم العربي الجغرافي وعدد سكانه، إلا أن دور النشر قادرة على الاستمرار. وهكذا، فإن الهجرة ليست خيارًا وحيدًا بالنسبة إلى المثقف العربي، وفي كثير من الحالات تكون الهجرة ناتجة من أسباب سياسية واقتصادية، وليس بالضرورة من غياب الطبقات المتعلمة المستهلكة للثقافة.

ينظر الاتجاه الثاني إلى المثقف على أنه مرتبط بطبقة بعينها من الطبقات المنتشرة في المجتمع (class-bound)، ويرى الاتجاه الثالث أن المثقفين لا ينتمون إلى أي طبقات (class-less). ارتبط الاتجاه الأول بنشأة فكرة المثقف في العصر الحديث، عندما اعترض عدد من المفكرين الفرنسيين على محاكمة الضابط اليهودي الفرنسي دريفوس في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؛ إذ قام هؤلاء بصوغ بيان تحدثوا فيه صراحة عن نظرتهم إلى أنفسهم على أنهم طبقة متميزة، بل وصفوا أنفسهم بـ «المثقفين» (Les intellectuels) أيضًا. هذه الطبقة تميزت بعدم ارتباطها بوسائل إنتاج معيّنة كما هي الحال مع الطبقات الأخرى، وعبّرت - أو هكذا اعتقدت أو زعمت - عن مصالح المجتمع بصفة عامة لا عن مصالح أفراد أو طبقات بعينها. وربما يكون أقوى مثال على تلك النظرة إلى المثقف هو كتاب الأديب والفيلسوف الفرنسي جوليان بندا (J. Benda) (ت 1956) خيانة المثقفين (*La trahison des clercs*) الذي اعتمد على قصة نشأة المثقفين هذه في العصر الحديث لتأكيد أن المثقف لا يمكن أن يكون معبّرًا عن مصالح مادية ضيقة (يحددها بمصالح قومية أو طبقية أو عرقية، محذرًا من الأولى على وجه الخصوص)، لكن يجب أن يبقى دائمًا مدافعًا عن مثل عليا تخدم المجتمع كله، مثل العدل كما كان الوضع في حالة دريفوس. ويُعتبر المثقف أمينًا بقدر دفاعه عن تلك المبادئ، وخائنًا بقدر تخليه عنها ووقوعه في براثن العنصرية القومية والإثنية[18]. في جميع الأحوال، يكفي مجرد الاشتراك في اتخاذ موقف نقدي من الثقافة لإثارة شعور عند المثقفين بوجود

---

(18) Kurzman and Owens, pp. 64-65.

هدف جمعي لهم في مقابل باقي أفراد المجتمع[19]؛ بل ربما يتعدى ذلك حدود المجتمع والدولة لينشئ وعيًا ما عند المثقفين في أنحاء العالم، ومنهم أولئك الذين يختلفون فكريًا وسياسيًا بصورة جذرية.

أما بالنسبة إلى الاتجاه الثاني الذي يعتبر المثقفين مرتبطين بطبقاتهم، فجاء أقوى تعبير عنه من المفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي الذي يرى أن أي طبقة اجتماعية تنشأ من خلال نشاط إنتاجي ما، وتنشأ معها بالضرورة وبصورة «عضوية» (Organic) طبقة المثقفين الخاصة بها والساعية إلى تكوين وعي هذه الطبقة الاجتماعية بدورها ووضعها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، إضافة إلى تحقيق تماسكها والحفاظ عليه[20]. في مقابل هذه النظرة، يصر المفكر الهنغاري كارل مانهايم على أن المثقف يتجاوز

---

(19) Martin E. Malia, «The Intellectuals: Adversaries or Clerisy?,» *Daedalus*, vol. 101, no. 3 (1972), p. 207.

(20) Kurzman and Owens, p. 66.

يبدو أن بعضهم يفهم من مذكرات السجن لغرامشي شيئًا مختلفًا. فعلى سبيل المثال، يعرّف بعض الباحثين المثقف العضوي الذي تحدّث عنه غرامشي أنه ذلك المثقف «القادر على التعبير عن الأفكار السياسية الخاصة بطبقة أو جماعة اجتماعية مختلفة في البداية عن تلك التي ينتمي إليها المثقف». انظر: Carlos M. Vilas and Sarah Stookey, «Between Scepticism and Protocol: The Defection of the Critical Intellectuals,» *Latin American Perspectives*, vol. 20, no. 2 (1993), p. 99.

هذا فهم خطأ بلا شك، إلا إذا كان الوضع، في حالة ما، أن ارتبطت نشأة طبقة اجتماعية معينة بخطابات مثقفين معينين لم ينتموا إليها لعدم ظهورها بعد. في كل الأحوال، يرى بعضهم أن أغلبية المثقفين لم تكن «عضويين» بالمعنى الذي قصده غرامشي. على سبيل المثال، انظر: Kameshwar Choudhary, «Gramsci's Intellectuals and People's Science Movement,» *Economic and Political Weekly*, vol. 25, no. 14 (1990), p. 744.

الطبقات، حيث يتعرض من خلال نشاطه الفكري لرؤى مختلفة عن الواقع الاجتماعي، على عكس الآخرين المنخرطين بشكل مباشر في عملية الإنتاج المادي والنظرة الكونية (Weltanschaung) المرتبطة بها. بعبارة أخرى، يسمح التعليم للمثقف أن يرتبط بطبقة غير تلك التي نشأ فيها أصلًا"[21]. وكما هو واضح، ننظر إلى هذا الاتجاه الأخير على أنه إعادة تعبير عن الاتجاه الأول من حيث إنه يفرق بين المثقف وطبقات المجتمع، وإن لم يصرح بارتباط المثقفين معًا باعتبارهم طبقة مستقلة بناء على كونهم لا يرتبطون بأي من الطبقات الاجتماعية الموجودة والمعروفة.

تُعتبر هذه الاتجاهات الثلاثة وصفية أساسًا في تحديد وضع المثقف في مجتمعه، لكن تترتب عنها نتائج قيمية معيارية في ما يخص اهتمامات المثقف ودوره المجتمعي، وعلاقته بـ «الثقافة» وقدرته على نقدها، وموقفه من السلطة السياسية ودرجة استقلاله عنها، ومدى قدرته على الاندماج في المجتمع. على سبيل المثال، إذا كان المثقف مستقلًا عن طبقات المجتمع كلها، فإنه يزداد قدرة على نقد ثقافته، أما إذا كان مرتبطًا بطبقة اجتماعية ما بصورة ضرورية، فإنه يبقى أسيرًا لها، سواء أعبّر عن ثقافتها ومصالحها أم حتى سعى إلى التمرد عليها والالتحاق بطبقة أخرى. وفي حالة وجود طبقة متميزة للمثقفين في كل مجتمع، فإن ذلك ربما يؤدي بالمثقف إلى الوقوع في براثن خطابات ثقافية تسعى إلى الحفاظ على استقلال تلك الطبقة التي ينتمي إليها ومصالحها في مقابل استقلال طبقات المجتمع الأخرى ومصالحها. على أي حال، فإن

---

(21) Kurzman and Owens, p. 67.

تشكُّل مصالح مشتركة للمثقفين في مجتمع ما يظل احتمالًا واردًا دائمًا وقابلًا للازدياد في حالة نظرة المثقفين إلى أنفسهم على أنهم أعضاء في طبقة مستقلة عن باقي طبقات المجتمع، بيد أنه يبقى قائمًا أيضًا في حالة النظرة إليهم باعتبارهم مرتبطين بطبقات معيّنة ويسعون إلى الدفاع عن مصالحها. هنا تبرز دراسة للمفكر الألماني روبرت ميشيلز (R. Michels) تتناول الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني، كاشفة كيف أن الحزب - الذي كان من المفترض أن يدافع عن مصالح الطبقة العاملة - وقع تحت سيطرة مجموعة من القادة السياسيين (ممن يفترض هنا أنهم مثقفون أيضًا بحكم كونهم قادة حزب ذي أساس أيديولوجي) الذين سرعان ما أصبحت لهم مصالحهم الخاصة التي لا تنسجم مع مصالح قواعد الحزب. ونظرًا إلى معرفتهم النظرية الأعمق وعقولهم الأكثر تنظيمًا من القواعد الحزبية، استطاعوا تغليب مصالحهم على مصالح تلك القواعد. وكانت نتيجة ذلك نزوع تلك القيادة إلى الحفاظ على الأوضاع السائدة في ألمانيا وقتها والامتناع عن التمرد عليها[22].

ينقلنا مثال الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني إلى قضايا وإشكاليات أخرى تخص علاقة المثقف بالمجتمع والثقافة والسلطة. على سبيل المثال، يوجد دائمًا قدر من التوتر عند المثقف بين نزعته نحو المساواة (Egalitarianism) ونزعته نحو النخبوية (Elitism)؛ فالمثقف لا يستطيع، ببساطة، التعالي بصورة معلنة على غير المثقفين من عامة الشعب، لإدراكه أنه يكتسب أي مكانة له من خلال جدلية علاقته بهم (بمعنى أنه مثقف لأنهم ليسوا كذلك).

---

(22) Karabel, p. 206.

ومن ثم، فإن المثقف غالبًا ما ينزع إلى تقديم نفسه على أنه ممثّل جماهير الشعب وطبقاته، سعيًا وراء التأثير فيهم وتكوين رأي عام مؤيد لاتجاهاته وأفكاره. بيد أن ذلك لا يمنع المثقف، في الوقت ذاته، من النظر إلى نفسه باعتباره في مرتبة أعلى من تلك الطبقات التي لا تمتلك علمه ووعيه وقدرته على الفهم والتحليل والاشتباك والنقد الثقافي. جدير بالذكر هنا هو أن المثقف ربما تغلب عليه النزعة الأولى (النخبوية) إلى درجة اعتقاده أنها مطلوبة مرحليًا للوصول إلى الأولى (المساواة)، بمعنى أن يسعى، على أساس نخبوي، إلى السيطرة بغية تحقيق المساواة في النهاية، وهنا، يتطور به الأمر إلى درجة أن ينظر إلى مصالحه الخاصة باعتبارها مصلحة المجتمع كلِّه[23]، وربما تكون هذه هي الطريقة التي فكر بها قادة حركة تيانانمِن الاحتجاجية في الصين في عام 1989.

رابعًا: المثقف والتمرد

تثير هذه النقطة الأخيرة قضية علاقة المثقف بالتمرد. في الأدبيات المعيارية التي تتناول المثقف، هناك ما يشبه الإجماع على أن المثقف متمرد بطبيعته. أما في الواقع، فإن المثقف ينزع إلى التمرد (خصوصًا في ظل وجود تراث من التمرد في الثقافة التي ينتمي إليها)، لكنه ينزع أيضًا إلى المحافظة. الحديث هنا ليس عن المثقف الذي يعتنق مجموعة أفكار محافظة بطبيعتها، أو الذي يسعى إلى الحفاظ على الأوضاع القائمة نتيجة اقتناع حقيقي أساسه نظرة نقدية حقيقية إلى تلك الأوضاع. المقصود هنا هو أنه عندما يصبح للمثقف وضع ما

(23) Kurzman and Owens, p. 81.

في نظام معيّن - حتى لو كان ذلك بوصفه معارضًا يتعرض للتضييق، حتى وإن تُحُمِّلَ في الوقت نفسه - فربما يفضل بقاء الوضع على ما هو عليه حتى لا يفقد تلك المكانة في حالة حدوث تغيير جذري للأوضاع. هنا، يبدو نزوع المثقف إلى المحافظة مناقضًا لمصلحته كونه مثقفًا، لا بحسب الأدبيات المعيارية السائدة التي ربما تنظر إليه على أنه خائن، إنما أيضًا على أساس أنه لا يتمتع بالمكانة اللائقة به في الأوضاع ذاتها التي يسعى إلى الحفاظ عليها. لكن بحسابات المثقف نفسه، فإن ذلك يخدم مصلحته في استمرار وضعه كمثقف، الأمر الذي لا يضمن حدوثه في حال التغيير. إضافة إلى ذلك، ربما يخشى المثقفون - خصوصًا أصحاب الإبداعات الثقافية الكبرى (كالأديان والأنظمة السياسية والأفكار الاقتصادية) - من انتشار روح الإبداع نفسها التي سمحت لهم بإنجاز ما وصلوا إليه، وهذا احتمال نظري تؤيده الدراسة التاريخية[24]؛ فكم من مثقف بدأ حياته الفكرية والعملية متمردًا، لكنه تحول إلى معاد للتمرد نظريًا وعمليًا فور امتلاكه القدرة على التأثير في ثقافة مجتمعه، أو على التأثير في السلطة الحاكمة بغرض الوصول إلى ذلك التأثير.

بيد أن إصرار الأدبيات المعيارية على ارتباط المثقف بالتمرد لم ينشأ من فراغ، تاريخيًا؛ إذ كانت هناك حالات من التعايش السلمي والتعاون بين المثقف والسلطة الحاكمة، وحالات أخرى كثيرة اتسمت علاقتهما فيها بالتوتر والصدام. وفي الواقع، يجب النظر إلى السلطة السياسية باعتبارها التجلي السياسي للثقافة القائمة، فربما

---

(24) Shmuel Noah Eisenstadt, «Intellectuals and Tradition,» *Daedalus*, vol. 101, no. 2 (1972), p. 6.

تكون سلطة ما هي الداعمة لثقافة معيّنة، لكن أغلبية الظن أنه لا يمكن لها أن تقوم أصلًا إلا بوجود قدر من تلك الثقافة يمكن لها البناء عليه؛ فعلاقة المثقف بالسلطة إذًا هي جزء من علاقته بالثقافة بصورة عامة، وهي تتفاوت، كما رأينا، بين المحافظة والتمرد. وسبق أن أكدنا أن تفاعل المثقف مع الثقافة لا يعني بالضرورة رفض مكوناتها كلها، بيد أن بالنظر إلى كون الثقافة نتاج عدد كبير من المثقفين وغير المثقفين على مدار فترة زمنية ممتدة، فإن وجود تناقضات في أي ثقافة يُعَدّ أمرًا حتميًا. ويعلو قدر المثقف بقدر استطاعته اكتشاف تلك التناقضات، الأمر الذي يجعل الاصطدام حتميًا في أكثر الأحيان؛ فحتى مجرد إعادة نظم الأفكار الموجودة، أو توليد أفكار جديدة منها، يستتبع بالضرورة الاصطدام بسلطة ما، ربما تكون هي سلطة المجتمع نفسه الذي يفتقد النظرة النقدية إلى ثقافته، أو السلطة السياسية التي تدعم تلك الثقافة وتستفيد من وجودها وتعمل على استمرارها.

مثلما تتسم علاقة المثقف بالمجتمع بالتوتر الناتج من نزعته إلى المساواة ونزعته النخبوية، تثير علاقته بالسلطة مجموعة من الإشكالات الناجمة عن بعض التناقضات. على سبيل المثال، تتسم علاقة المثقف بالنخبة السياسية - الاقتصادية التي تمثّل السلطة بأمرين متناقضين: الأمر الأول هو انتماء المثقف إلى هذه النخبة، وإن يكن من حيث المزايا في وضع أضعف وأقل من باقي مكوناتها؛ ففي رأي بيار بورديو، ينتمي المثقف، بحكم امتلاكه «رأس المال الثقافي»، إلى الطبقة الحاكمة، وإن تكن مرتبته فيها أدنى من مرتبة أصحاب رأس المال الاقتصادي والسياسي[25]. يوافق شيلز على هذا الرأي، مؤكدًا

(25) Kurzman and Owens, p. 79.

أن السلطة تحتاج إلى المثقف لإدارة الدولة، ولذلك عمل المثقف دائمًا مستشارًا للحاكم أو معلمًا له أو صديقًا، بل يذهب شيلز إلى درجة التشديد على أن السياسة في الدول الحديثة والحركات القومية والوطنية في ما كان مستعمرات لتلك الدول هي «سياسة المثقفين» في الأساس، بمعنى أنها من نتاج أفكار المثقفين[26]. لذلك، يرى بعض المفكرين أن «التوتر» الذي ميز العلاقة بين المثقف والسلطة منذ القِدَم لم ينشأ، كما يتبادر إلى الذهن، من اختلاف مجالاتهم (فبينما يتعامل السياسي والبيروقراطي مع «المباني»، يتعامل المثقف مع «المعاني»)[27]، إنما نشأ كذلك وأساسًا من تداخل مجالاتهم، حيث يحرص المثقف، كما السياسي، على «مأسسة» أفكاره، كما يحرص السياسي على دعم الجانب الرمزي من التراث الذي يقوم على تنظيمه من خلال سياساته بغرض استمرار سلطته. هذا التداخل بين اهتمامات المثقف والسلطة السياسية يؤدي إلى ضرورة الاحتكاك بينهما، وهو الاحتكاك الذي ربما يأخذ شكل الاعتماد المتبادل - حيث يزود المثقف السلطة بالشرعية، بينما تزوده السلطة بالحماية والمكانة - أو الصدام. في جميع الأحوال، بينما يسعى كل طرف من هذين الطرفين إلى تحقيق أكبر قدر من الاستقلال عن الطرف الآخر، فإنه يسعى إلى تحقيق أكبر قدر من التحكم به أيضًا. ونتيجة ذلك التوتر الدائم، يتجه المثقف إما إلى الانعزال (وهنا قد

---

(26) Shils, pp. 9-10.

(27) Eisenstadt, p. 5.

يتحدّث آيزنشتات هنا عن اهتمام الساسة بـ «التنظيم» (Organization) واهتمام المثقف بـ «الرموز» (Symbols)، كونهما جزءًا من مشكلة علاقة المثقف بالتراث وعملية «مأسسته» (Institutionalization) على يد الساسة والبيروقراطيين.

نتساءل عن استمرارية وضعه كونه مثقفًا)، وإما إلى الخضوع الكامل لسيطرة السلطة (الأمر الذي يراه بعض الناس خيانة)، أو محاولة الوصول إلى السلطة واحتكارها[28].

حتى في حالة التعايش السلمي بين المثقف والسلطة - وهي لا تعني بالضرورة خضوع المثقف لها - ربما يشعر المثقف في الوقت نفسه بأنه في وضع أدنى من وضع النخبة السياسية - الاقتصادية المحتكرة مصادر القوة والثراء المادي، وهو ما قد يدفعه إلى النظر إليها باعتبارها معوّقة له عن أداء دوره كونه مثقفًا. وتعود بنا هذه النقطة إلى قضية تمرد المثقف أو انحيازه إلى إبقاء الوضع على ما هو عليه؛ فبينما يدفع هذا الأمر الثاني المثقف إلى التمرد على النخبة السياسية - الاقتصادية (إما لشعوره بالضعف حيالها، وإما لمجرد مقت الرقابة التي تمارسها عليه أو تأثرًا بنسق قيمي تراثي يشجع على التمرد)[29]، فإن الأمر الأول يدفعه إلى الرغبة في الحفاظ على وجود تلك النخبة كونه أصبح هو نفسه جزءًا منها وإن يكن في منزلة أدنى. ويبدو أن الأمر الثاني غالبًا ما يطغى على المثقف إلى درجة أن السؤال، من وجهة نظر كارابل، يجب أن يكون: لماذا يتمرد بعض المثقفين على الأوضاع القائمة؟ وليس: لماذا يسعى المثقفون إلى الحفاظ على الوضع القائم؟

بناء على ذلك كله، لا يمكن من الناحية النظرية أن تخرج علاقة المثقف بالسلطة، بحسب عالِم الاجتماع لويس كوزر (L. Coser)، على خمس حالات: فربما يكون المثقف ممتلكًا السلطة أو ربما يكون لها

(28) Eisenstadt, pp. 8-9.

(29) في ذلك، انظر: Malia, p. 207.

مستشارًا أو مبررًا أو ناقدًا، أو يكون داعمًا لقوى خارجية تسعى إلى إضعافها أو إسقاطها[30]. تاريخيًا، كان المثقفون يتوزعون على تلك المواقف، وإن ظلت الأدبيات التي تتناول المثقف بصورة معيارية تركز على دور المثقف الناقد السلطة على وجه الخصوص؛ فالمثقف في تلك الأدبيات، كما رأينا، هو المعادي للسلطة والتراث والثقافة السائدة. ومن يقبلون بالثقافة - مثل رجال الدين - لم يُعتبروا مثقفين، أو اعتُبروا مثقفين «محافظين» خانوا دورهم كونهم مثقفين[31].

عبّر فاكلاف هافل، وهو واحد من قلة استطاعت الجمع بين الثقافة والسلطة السياسية[32]، عن هذه النظرة المعيارية للمثقف بعبارة قوية حين قال إن المثقف «يجب أن يكون مصدر إزعاج على الدوام، ويجب أن يشهد على مأساة العالم، ويجب أن يكون مستفزًا باستقلاله، ويجب أن يتمرد على جميع الضغوط والألاعيب الظاهرة والخفية، ويجب أن يكون الشاكّ الأكبر في الأنظمة وفي السلطة وأساطيرها، ويجب عليه أن يكون شاهدًا على كذبها»[33]. يلخص هذا التعريف كثيرًا من التعريفات الأخرى للمثقف التي تظهر بوضوح في كثير من كتابات المثقفين عن المثقفين[34]، كما أنه يعبّر

---

(30) في ذلك، انظر: Trendi, p. 381.

(31) Eisenstadt, p. 1.

(32) إضافة إلى كونه أديبًا وفيلسوفًا، كان هافل آخر رؤساء تشيكوسلوفاكيا وأول رؤساء جمهورية التشيك بعد انفصالها عن سلوفاكيا في عام 1992، توفي في عام 2011.

(33) مُقتَبَس من: Karabel, p. 205.

(34) تُعتَبَر «محاضرات ريث» المفكر العربي إدوارد سعيد مثالًا ممتازًا لذلك (نشرت المحاضرات بالإنكليزية). انظر: Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures* (New York: Vintage Books, 1996). =

عن بعض الإشكاليات التي عرضناها آنفًا، مثل: هل يجب استبعاد كل شخص لا يعادي الأنظمة (السياسية والفكرية) ولا يشك فيها ولا يسعى إلى فضح كذبها، من فئة المثقفين؟ هل يكفي أن يكون الفرد مصدرًا للإزعاج، أو شاكًا في كل شيء، حتى يكون مثقفًا؟

خامسًا: المثقف في هذه الدراسة

خلاصة ما سبق أمران: الأمر الأول هو أن التعامل مع قضية تعريف المثقف ودوره وعلاقته بالمجتمع والثقافة والسلطة، يحتاج إذًا إلى الموازنة بين النظرة القيمية المعيارية التي تتناول ما لا بد من توافره في شخص ما حتى يمكن اعتباره مثقفًا، وواقع المثقفين تاريخيًا، وواقعهم في السياق موضوع الدراسة. ونعود هنا إلى إشكالية بدأنا بها، ألا وهي أن أي تعريف للمثقف هو بالضرورة تعريف للذات، أي إن المثقف هو من يعرّف المثقف، وهذا يعني أن أي تعريف للمثقف هو بالضرورة شخصي وليس موضوعيًا، فلا يمكن هنا فصل الذات عن الموضوع، كما هو واضح الآن. في ضوء ذلك، وفي ضوء الإشكاليات السابقة الذكر، ندرك سريعًا أنه لا يمكن نظريًا الوصول إلى تعريف يستطيع تلافي أكثر الإشكاليات تلك، ويجمع بين المعيارية والتاريخانية والواقعية. بيد أن هذا الجمع ربما يبدو مُرضيًا لصاحبه، لكنه يثير عند آخر مجموعةً من الأسئلة التي تعكس الإشكاليات السابقة الذكر.

الأمر الثاني هو أننا ربما نجد بين المثقفين من يقول إن المثقف

= ترجمها محمد عناني إلى العربية. انظر: إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006).

يجب أن يكون مصابًا بـ «متلازمة تيانانمِن» كما عرفناها سابقًا؛ إذ يحق للمثقف النظر إلى نفسه على أنه في مكانة أعلى من باقي أفراد المجتمع، ومن ثم يحق له فرض وصاية فكرية ما عليهم ولو بصورة موقتة، كما يحق له الارتياب في أهليتهم للممارسة الديمقراطية والاشتراك في الحكم، وهو الارتياب الذي يمنعه من التحالف معهم في صراع سياسي ضد سلطة مستبدة. إضافة إلى ذلك، رأينا أنه يمكن المثقف ألا يكون متمردًا ضد نظام يضيّق عليه، لكن ذلك لا يعني بالضرورة تحالفه معه أو رضاه عنه، بل ربما يكون مدفوعًا بمحاولة الحفاظ على وضع معيّن حصل عليه في نظام ما ويخشى أن يفقده إذا ما تغير النظام (وربما يعتقد المثقف بصدق أن فقدانه ذلك الوضع يُعَدّ خسارة مجتمعية لا خسارة شخصية فحسب). بيد أن ما أوضحه هذا الجزء من الدراسة هو كيف أن كل ما يخص قضية تعريف المثقف ودوره وعلاقته بطبقات المجتمع يجعل الوصول إلى تعميمات أمرًا عسيرًا. كما أن المناقشة السابقة لبعض الإشكالات الخاصة بالمثقف تشير إلى وجود علاقة ما بين نظرة المثقفين في ثقافة ما إلى أنفسهم، ومدى قدرتهم على تجنب النزعة النخبوية والاستعلائية، وبالتالي اعترافهم بحق جميع أفراد المجتمع في تقرير مصائرهم عن طريق اختيار حكامهم. في كل حال، تريد هذه الدراسة معرفة مدى إصابة المثقف العربي بـ «متلازمة تيانانمِن» من دون الحكم عليه قيميًا بناء على ذلك. أما كيف يمكن نتائج هذا البحث أن تساعد في فهم الواقع العربي بأزماته كلها وأن تساهم في التعامل معها، فهذه قضية تحتاج إلى بحوث أخرى، لكن في استطاعتنا الآن إضافة ما يلي، بناء على العرض السابق.

كما رأينا في سياق الحديث عن قضية دريفوس، أشار الأصل

التاريخي لمصطلح «المثقف» بمفهومه الحديث إلى هؤلاء الذين اتخذوا موقفًا نقديًا من القضايا العامة بهدف الدفاع عن مبادئ ومثل عليا. ولغويًا، أشارت كلمة Intelligentsia الروسية إلى «الأفراد النقديين» أو «العدميين» الذين يناقشون الأفكار المتوارثة باسم العقل والتقدم والعدالة الاجتماعية[35]. والمشترك هنا هو النزعة النقدية والدفاع عن قيم معينة، والاشتباك العلني مع الثقافة السائدة أو الموروثة بناء على تلك النزعة ودفاعًا عن تلك القيم وتأكيدًا لها.

بناء على ذلك، يمكن تعريف الثقافة – بمعنى أن يكون شخص ما مثقفًا[36] – على أنها فعل يتطلب قدرًا من العلم والتفكير النظري المنطقي، ويُبنى عليه موقف من المجتمع والسلطة، ويلزم عنه غالبًا وضع معين. الثقافة فعل، بمعنى أنها ليست حالة؛ فالحالة تعني الثبات، والفعل يعني الحركة الدائمة[37]، وفعل المثقف هو التفاعل مع الثقافة، بمعنى مجموعة الأفكار والقيم السائدة، أكانت جديدة مستحدثة أم دخيلة أم قديمة موروثة، والمتصفة دائمًا بالعشوائية والتناقض، وإن اختلفت درجتهما من ثقافة إلى أخرى، بحسب مجموعة كبيرة من العوامل. وما دامت الثقافة فعلًا، يبقى شخص ما مثقفًا ما دام مستمرًا في فعل التفاعل، وهو بذلك يفقد وضعه كونه مثقفًا عندما يتوقف عن الفعل وتسيطر عليه مجموعة من الأفكار

(35) Malia, p. 207.

(36) يجب، بطبيعة الحال، التفريق بين الثقافة بمعنى كون شخص ما مثقفًا، والثقافة بمعنى مجموعة القيم والتصورات التي يعتمدها مجتمع ما.

(37) لا يتناقض هذا الطرح بالضرورة مع تعريف بعض الدارسين للثقافة على أنها «حالة ذهنية»، حيث إن المقصود بالحالة هنا هو ثبات المثقف على مداومة الفعل الذي يجعل منه مثقفًا، لتعريف الثقافة على أنها «حالة ذهنية». على سبيل المثال، انظر: Eisenstadt, p. 11.

والآراء بدرجة تفقده القدرة على أخذ موقف نقدي منها[38] . هكذا، يمكن الشخص ذاته أن يكون مثقفًا في تناوله قضية ما، لكن لا يمكن اعتباره مثقفًا عند تناوله قضية أخرى. كما يمكن الشخص نفسه أن يكون مثقفًا أحيانًا وغير مثقف أحيانًا أخرى. بعبارة أخرى، لا تتسم الثقافة، بمعنى كون المرء مثقفًا، بالديمومة بالضرورة. وفي الواقع، ينزع كل إنسان إلى أن تكون له ثقافة معينة، بمعنى مجموعة أفكار وقيم تحكم تفكيره. وينطبق هذا على المثقف أيضًا، حيث يصل كثير من المثقفين إلى مرحلة تتوقف فيها قدرتهم على الفعل الذي جعل منهم مثقفين في لحظة معينة.

لا يمكن المثقف أن يتفاعل مع ثقافته من دون تحرير عقله من خطابات الثقافة السائدة وهياكل القوى المرتبطة بها (في نظر بعضهم، عدم قدرة مثقف ما على ذلك يُعَد جريمة ترقى إلى درجة الخيانة)[39]. هنا، يكون الكسل العقلي أكبر من مجرد ذنب يلام عليه المثقف، ويتسع مفهوم الخيانة ليشمل أكثر من مجرد التواطؤ في تأصيل زائف لتلك الخطابات والأساطير التي تقوم عليها لأهداف شخصية. وحال تحرير العقل من خطابات الثقافة السائدة يأخذ تفاعل المثقف مع الثقافة أشكالًا مختلفة تنتج من قدرته على أن يرى في أسس تلك الثقافة النظرية وتجلياتها العملية ما لا يراه الآخرون،

---

(38) انظر: Boyer and Lomnitz, p. 107.
حيث يقول الباحثان: «في أوضاع الحياة العادية، فإن لكل مثقف مرموق لحظاته التي لا يكون فيها مثقفًا».

(39) لمثال معبِّرعن تلك الخيانة وإدانة قوية لها (في سياق الحديث عن مثقفي «القرن الأفريقي»). انظر: Ali Moussa Iye, «The Betrayal of the Intellectuals,» *Review of African Political Economy*, vol. 30, no. 97 (2003).

أو يرى ما يراه الآخرون من زاوية مختلفة، حيث يستطيع إظهار جوانب خفيت منها، أو يكشف عن تناقضات فيها بهدف إحداث الاتساق بينها. كما قد يعني ذلك التفاعل توليد مجموعة جديدة من الأفكار، هي نتاج الجمع بين الفكرة (Thesis) وما يُطرح نقيضًا أو تحديًا لها (anti-Thesis). كما قد تأخذ شكل نظم الأفكار الموجودة بالفعل، بصورة فيها من الجدة ما يجعلها قادرة على تمكين الآخرين من توليد أفكار جديدة. وكما يتطلب التفاعل مع الثقافة قدرًا معينًا من فهم مكوناتها وأسسها وتجلياتها، فإنه يتطلب كذلك شيئًا من القدرة على التفكير النظري المجرد والنقدي والمنطقي (بمعنى التفكير الذي تبنى فيه نتائجه على مقدماته) فيها.

بعبارة أخرى، لا يمكن تعريف الثقافة بموضوعها فحسب، لكن ينبغي تعريفها بمنهجها كذلك[40]. وربما يكون ذلك هو ما حدا ببعض الدارسين إلى الربط بين الثقافة والتعليم الجامعي الذي يهدف نظريًا إلى تطوير تلك القدرة على التفكير النظري المنطقي (وإن كان ذلك لا يتحقق عمليًا بالضرورة لأسباب ذكرناها سابقًا). هنا، لا يمكن اعتبار رجل الدين، باعتباره رجل دين، مثقفًا، فهو قَبِل بداية الخضوع لمجموعة معينة من الأفكار يعتقد في قدسيتها ولا يسمح لنفسه بمناقشتها، ولا يعترف للآخرين بذلك الحق. كما يصعب تخيل المثقف ملتزمًا نظام ما أو حزب معين؛ فإذا كان دور المثقف هو التفاعل، فإن أي التزام سياسي يفرض عليه بالضرورة

---

(40) هنا يمكن القول إن الباحث والمثقف ليسا سواء، فالباحث ليس مثقفًا بالضرورة لأنه يُعرّف بمنهجه في إطار علمي محدّد، أما المثقف، فيحتاج إلى المنهج (وإن كانت له القدرة على نقد المناهج الموجودة واقتراح غيرها)، لكنه يحتاج أيضًا إلى العلم الذي يتجاوز حدود التخصصات الضيقة.

القبول بمجموعة من الأفكار لا يمكن أي مؤسسة (كنظام أو حزب) أن توجد من دونها. وتشهد الخبرة التاريخية صعوبة الجمع بين الثقافة والالتزام، وما زلنا نرى من المثقفين من يدرك ضرورة التحرر من الالتزامات السياسية التي ربما تكون جزءًا من طبيعة عمل السياسي، لكنها تعوق المثقف عن الاستمرار في الفعل الذي جعل منه مثقفًا[41]، وبحسب هذا التعريف للمثقف، فإن «مثقف السلطة» هو، ببساطة، مفهوم متناقض.

يعني تفاعل المثقف مع الثقافة أيضًا، وبالضرورة، علانية نشاط المثقف الفكري، حيث لا يمكن أن نعرف أن شخصًا ما مثقف إلا إذا اطلعنا على أفكاره. يعني هذا بالضرورة أن تلك الأفكار أصبحت علنية، وهذه قضية تبدو بدهية في ضوء واقع أن الموضوعات التي تشغل المثقف عامة بطبيعتها، وهذا ما يجعل العزلة عن المجتمع خيارًا غير وارد بالنسبة إلى المثقف[42]. أخيرًا، يلزم عن تفاعل

---

(41) ولمثال كافٍ عن ذلك، يمكن الإشارة إلى خطاب رفض جان بول سارتر قبول جائزة نوبل في الآداب في عام 1964، حيث قال الفيلسوف الكبير، ضمن حيثيات أخرى للرفض، إن قبول الجائزة سيفرض عليه التزامًا أدبيًا معينًا. فهناك فرق، يقول سارتر، بين أن يفعل شيئًا أو يكتب شيئًا باسم جان بول سارتر، وأن يكتب شيئًا أو يتخذ موقفًا باسم جان بول سارتر الحائز جائزة نوبل. قد تعد هذه واحدة من أبهى حالات «ورع» المثقف. انظر: Jean-Paul Sartre, «Sartre on the Nobel Prize,» translated by Richard Howard, *The New York Review of Books* (17 December 1964), <http://www.nybooks.com/articles/archives/1964/dec/17/sartre-on-the-nobel-prize>.

(42) هنا، يثير طرح محمد عابد الجابري إشكالية كبرى. فالجابري يرى أن المعتزلة - الذين اعتزلوا الأطراف كلها - كانوا من أوائل مثقفي الإسلام، ما يعني أن الاعتزال عن المجتمع قد يكون هو نفسه فعل المثقف وموقفه النقدي. وكما هو واضح، اعتبر الجابري المعتزلة مثقفين أولًا، قبل أن يكون الاعتزال خيارًا للمثقف. ويستطيع دارس آخر أن يقوم بالعكس تمامًا، أي ألا يعترف للمعتزلة بالثقافة بناء على اعتزالهم =

المثقف المستمر بالثقافة، وعن علانية أفكاره، اصطدام بسلطة ما، غالبًا ما تكون سلطة الثقافة نفسها، وإن بدا أنه اصطدام بسلطة سياسية معيّنة، وغالبًا ما تكون في الواقع معبّرة عن تلك الثقافة وساعية إلى الحفاظ عليها أو توجيهها وجهة يدرك المثقف أن فيها مصلحة للسلطة لا للمجتمع.

حاول هذا التعريف أن يأخذ الاعتبارات القيمية في شأن تعريف المثقف ودوره في الاعتبار، فضلًا عن عدم تجاهل الأصل التاريخي واللغوي لكلمة «المثقف» كما ظهرت في اللغات الغربية، بيد أن لا مفر من الاعتراف أنه لا يحل الإشكالات الخاصة بتلك القضية. والواقع أنه إذا حُكم على الأشخاص الذين يُنظر إليهم بصورة عامة على أنهم «مثقفون» على أساس هذا التعريف أو أي تعريف آخر، فربما يقصى كثير ممن يعتبرون أنفسهم مثقفين ويعتبرهم الآخرون كذلك. وربما يكون ذلك بالتحديد سببَ أن أغلبية الكتابات التي تتناول حالات معينة من المثقفين تستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى مجموعة معينة من الأفراد يربطهم رباط ما، كطلاب الجامعات وأساتذتها على سبيل المثال (كما رأينا في حالة الصين)، أو «النخبة السياسية» أو الفلاسفة أو الكتّاب الصحافيين أو غير الصحافيين، أو الشعراء أو حتى الفنانين. وفي واقع الأمر، إذا حاولنا استخلاص تعريف ما للمثقف من خلال دراسة هوية من يشار إليهم على أنهم مثقفون في تاريخ العرب المعاصر، فسنجد أنفسنا أمام شريحة كبيرة

= الذي هو، في رأيه، ليس خيارًا متاحًا للمثقف. وهذا مثال جيد لإشكالية تعريف المثقف كما تم عرضها أعلاه. انظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).

لا يربط بعض أعضائها ببعضهم الآخر إلا ذلك التعريف نفسه؛ أي إننا سندخل في ما يُطلَق عليه «الدور» (Circularity)، حيث نعرف الشيء بما يعرف به فعلًا. إضافة إلى ذلك، طرأ عامل جديد يؤثر بشكل مباشر وبصورة متزايدة في ما يمكن أن نطلق عليه الآن «صناعة المثقف»؛ هذا العامل هو طغيان وسائل الإعلام المرئية التي تخاطب شرائح أعرض من المجتمع (بمن في ذلك الأميون الذين لم يكونوا جزءًا من الطبقات المستهلكة للثقافة في الماضي القريب)، كما أنها تؤدي دورًا أكبر تأثيرًا في الحد من قدرة المتلقي على التفاعل النقدي مع الأفكار المطروحة، والحكم على أهلية من يعبّر عنها وكفاءته.

لتجنب ذلك الدور الذي لا طائل منه، ستستخدم الدراسة في سياقها مصطلح «المثقف» للإشارة إلى الأكاديميين والمفكرين الذين يشتركون في مناقشة القضايا العامة، ويقومون بدور في تشكيل الرأي العام من خلال وسائل الإعلام المختلفة، ويُنظر إليهم بصفة عامة على أنهم من المنتمين إلى تلك الشريحة التي توصف بالمثقفين. وإذا كنا نعتمد على مقالات صحافية لعرض موقف المثقفين العرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، فإننا نعتمد على دورية علمية محكّمة في تحليل أدبيات بعض المثقفين العرب المعاصرين (الذين لا يخفى اليوم أن اعتبارهم مثقفين هو ربما أكثر ارتباطًا بظهورهم الإعلامي مما هو بأصالة إنتاجهم الثقافي). بيد أن الدراسة تتجنب الخوض في الحكم على هؤلاء على أساس مدى علمهم أو منطقية تفكيرهم أو قدرتهم على النقد الثقافي أو استقلالهم عن السلطة بأنواعها المختلفة.

الفصل الثاني

المثقف العربي والديمقراطية

عرضنا في مقدمة هذه الدراسة مثالًا لمجموعة مثقفين معاصرين (في دولة الصين بالتحديد) يفصلون فصلًا واضحًا بين الديمقراطية والحريات العامة، كما يفصلون بين أنفسهم وباقي أفراد المجتمع باعتبارهم طبقة مستقلة ومتميزة. ترتب ذلك على بعض افتراضات صُرّح بها علنًا، ومواقف بعينها في ما يخص إمكان التعاون مع تلك الطبقات في صراع سياسي ضد السلطة المستبدة، أو الاعتراف بحقها في المشاركة في الحكم. أطلقنا على هذه النظرة «متلازمة تيانانمِن»، ونسعى هنا إلى محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس: هل المثقف العربي مصاب بمتلازمة تيانانمِن؟

أولًا: عرض تاريخي لعلاقة المثقف العربي بالديمقراطية

يواجه المثقف العربي منذ ما يقرب من مئتي عام مهمة التفاعل مع ثقافتين، ثقافة محلية موروثة وأخرى خارجية مهيمنة. عمومًا، يمكن القول إن في ذينك القرنين، مال بعض المثقفين إلى الاصطدام بالأولى لمصلحة الثانية، ومال آخرون إلى الاصطدام بالأخرى لمصلحة الأولى، بينما سعى فريق ثالث إلى التوفيق والتلفيق، وهو موقف أدى بكثير منهم في النهاية إلى الاصطدام بالثقافتين معًا. بعبارة أخرى، عبَّر اختلاف المثقفين العرب أنفسهم في ما يخص إشكالية «التراث والحداثة» طوال المئتي عام المنصرمة عن أزمة

الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، حيث يفتقر مثقفوها، المنتجون لها والمعبّرون عنها، إلى أدنى درجات الاتفاق على مبادئ أساسية أو أسس ثابتة، ولو بصورة نسبية.

لا نسعى في هذا العرض، بطبيعة الحال، إلى استقصاء كل ما كتب عن الديمقراطية في الكتابات العربية الأولى منذ القرن التاسع عشر، بل إن الدراسة هذه تتناول بعض الأدبيات التي تعود إلى القرنين التاسع عشر والعشرين وحظيت بنوع من الانتشار (بفضل الصحافة)، ومن ثم المساهمة في تشكيل الاتجاهات اللاحقة في ما يخص الديمقراطية.

يمكن القول إن الديمقراطية الشعبية، كما تعرّفها هذه الدراسة، لم تكن قط من القضايا الأساس والملحة التي شغلت المثقفين في المدة التي يُطلَق عليها «النهضة العربية» وما تلاها. بعبارة أخرى، لم تكن قضية الديمقراطية من القضايا الأساس في «النقد الثقافي» العربي الحديث بمفهومه العام؛ إذ انصب الاهتمام الأكبر لمثقفي «عصر النهضة» - الذي بدأت إرهاصاته في النصف الأول من القرن التاسع عشر ليصل إلى ذروته بالتدريج خلال النصف الأول من القرن العشرين - على قضايا ما سُمّي الأصالة في مقابل المعاصرة، أو التراث في مقابل الحداثة، أو التفكير العقلاني في مقابل التفكير الدوغماطيقي (أو الديني)، والنظرة إلى التاريخ والتعامل معه بنزعة تاريخانية في مقابل «الماضوية الطوباوية» التي تقدس التاريخ وتفتقد الروح النقدية والحريات الشخصية وقيامها على أساس حقوق الإنسان والقوانين الوضعية وحرية المرأة، باعتبارها ممثّلة لكثير من أزمات العرب المعاصرة. كما شمل ذلك تجديد الخطاب الديني

(لمن ظل متمسكًا بدورٍ للدين في الحياة العامة) من خلال وسائل مختلفة، مثل التفريق بين المطلق والنسبيّ، والثابت والمتغيّر، والاعتراف ببشرية عملية تناول النصوص الدينية بالتأويل القائم على اعتبارات سياقاته التاريخية ومقاصده العليا، في مقابل «حرفية» الالتزام بنصوصه كما أُوِّلت تاريخيًا.

ليس أدل على غياب الديمقراطية من «أجندة» المثقفين العرب منذ القرن التاسع عشر، وهي «الأجندة» التي اتسمت بندرة الإشارة إليها نسبيًا في كثير من المصادر الثانوية التي تؤرخ للفكر العربي خلال المئتي عام المنصرمة. ونذكر هنا ثلاثة أمثلة: المثال الأول هو كتاب (*Arab Thought in the Liberal Age*) **الفكر العربي في العصر الليبرالي** للمفكر اللبناني البريطاني ألبرت حوراني، وهو كتاب ذائع الصيت في العالم الغربي ويعد مرجعًا احتفظ بأهميته عبر عشرات السنين، كما تشهد على ذلك طبعاته المتوالية. وفي تأريخه تلك الفترة التي أطلق عليها «العصر الليبرالي»، والتي تشمل العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، لا يفرد حوراني أي مساحة لقضية الديمقراطية، إلى درجة أن مجرد مصطلح الديمقراطية لا يظهر في فهرس مفردات الكتاب. وكما هو واضح، فإن الفترة التي يتناولها كتاب حوراني وامتداد موضوعه الجغرافي يتجاوزان تلك الفترة التي كانت تشهد ممارسة ديمقراطية فعلية، كما هي الحال في مصر بعد دستور عام 1923، والعراق وسورية بعد الاستقلال وحتى بدء عصر الانقلابات العسكرية في هذه الدول في أواسط القرن العشرين تقريبًا. كما أن الاحتلال الأجنبي وتدخلات القصر وفساد الأحزاب والسياسيين، كل ذلك أضر بصدقية تلك التجربة على فرادتها وأهميتها.

يتناول المثال الثاني، وهو كتاب المفكر الفلسطيني هشام شرابي **المثقفون العرب والديمقراطية: عصر النهضة 1875-1914**، الفترة نفسها تقريبًا التي يتناولها حوراني، فيصنف المثقفين العرب إلى علماء (أي رجال دين) مسلمين محافظين وإصلاحيين، ومسلمين علمانيين (امتهنوا غالبًا الصحافة والمحاماة والأدب وموظفي إدارات حكومية وغير ذلك)، ومثقفين مسيحيين. ورافق ظهور طبقة المثقفين العرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر «عملية اغتراب اجتماعي وثقافي»، بحسب تعبير شرابي، في وقت كانت فيه الجماهير العربية «غائبة سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا»[1]. لم يُكثر المثقفون المسلمون، المحافظون منهم والإصلاحيون على السواء، اهتمامهم بعملية الديمقراطية باعتبارها جزءًا من مشروع الإحياء الإسلامي على اختلاف فهمهم لمتطلباته، حتى وإن حاول بعضهم الإشارة إلى تجذر الديمقراطية «في ممارسات المجتمع الإسلامي الأول»[2]. والإشارة هنا تقصد بوضوح مبدأ الشورى ذا الأصل القرآني، الذي يعتقد المسلمون، السنّة منهم بالتحديد، أنه حدد «تداول السلطة» في صدر الإسلام، كما يذكر شرابي لاحقًا في حديثه عن خير الدين التونسي باعتباره أنموذجًا لـ «المسلمين العلمانيين»[3]. بيد أن ذلك لا يعني اعتقاد هؤلاء المثقفين بـ«الديمقراطية كآلية وحيدة لتأسيس الشرعية السياسية»، فلم يخف على هؤلاء بالتأكيد الاختلافات المهمة بين علماء السنّة في

---

(1) هشام شرابي، **المثقفون العرب والديمقراطية: عصر النهضة، 1875-1914** (بيروت: دار النهار للنشر، 1981)، ص 16-17.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) المصدر نفسه، ص 109.

شأن إلزامية الشورى، وهي الاختلافات التي ما كان لها أن تتجاهل حقيقة أن هؤلاء العلماء أنفسهم قبلوا بشرعية حكام أفرغوا الشورى من مضمونها الحقيقي، حين أضحت البيعة عملية شكلية تتحقق طوعًا أو كرهًا. وقبل هؤلاء المثقفون المحدثون أنفسهم الأوضاع السياسية القائمة آنذاك، ولا نجد مثالًا واحدًا لدعوة صريحة إلى أن تكون عملية اختيار الحكام من خلال الاقتراع الشعبي المباشر.

يمكن أن نقول إذًا إن الديمقراطية في فهم هؤلاء المثقفين تتحقق بمجرد وجود مجلس شورى، على سبيل المثال، يتكون من «أهل الحل والعقد» الذين ربما يعيّنهم الحاكم نفسه. ويرفع هذا المجلس توصيات إلى الحاكم الذي يأخذ بها أو يتجاهلها بناء على تقديره المصلحة العامة. بعبارة أخرى، الشورى هنا مبدأ نخبوي أيضًا لا يشكل أساس شرعية الحكم الوحيد، ولا يمثّل آلية تداول السلطة (فلا يوجد تداول للسلطة أصلًا وإنما توريث لها)، ولا يمثّل أي التزام حتمي على الحاكم. كما تجلت نخبوية المثقفين هذه أكثر ما تجلت في المثقفين المسيحيين، فبينما أجمع هؤلاء على «تأييد الدعوة إلى إيجاد حكومة تمثيلية»[4]، آمن بعض أعلامهم أن «من طبيعة الأشياء أن تكون السلطة الحقيقية في أيدي الخاصة من الناس (وهي فئة أرستقراطية أدت دور الوحي في المجتمع) وليس في أيدي عامة الشعب ... [وأن] الصراع السياسي كان في الأساس صراعًا داخليًا بين جماعات الطبقة الحاكمة، والجماهير مجرد أدوات في الصراع السياسي»[5].

---

(4) المصدر نفسه، ص 71.

(5) يشير هشام شرابي هنا إلى يعقوب صروف وجرجي زيدان بالتحديد، وإن كان يمكن اعتبار ذلك ممثلًا للاتجاه العام بين مثقفي تلك الفترة، بما في ذلك شبلي الشميل =

المثال الأخير هو كتاب الباحثة اللبنانية إليزابيث سوزان كساب *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*[6]. يسعى هذا الكتاب إلى توثيق القضايا الأساس التي شغلت المثقفين العرب منذ إرهاصات «عصر النهضة» في القرن التاسع عشر، وحتى أدبيات ما بعد «نكسة حزيران/ يونيو و«عام 1967 و«المراجعات» التي نتجت منها[7]. وعلى الرغم من أننا نجد في الكتاب إشارات إلى الديمقراطية هنا وهناك، فإن غيابها النسبي ليس أقل من صاعق، خصوصًا في ضوء أن كثيرًا من الأدبيات التي يتناولها الكتاب كُتبت بعد التجربة العربية الطويلة والمهلكة مع الاستبداد السياسي، وما ارتبط بهِ من ضياع حقوق الإنسان كلها، بل والإخفاق على المستويات كلها تقريبًا، كما انصب اهتمام أغلبية المثقفين العرب على القضايا التي سبقت الإشارة إليها. أما المثقفون الذين أشاروا إلى الديمقراطية وأهميتها ودورها، فهم قلة قليلة لا تسمح إطلاقًا باعتبار قضية الديمقراطية جزءًا أصيلًا من النقد الثقافي العربي الحديث والمعاصر[8].

= وفرح أنطون اللذين اهتما بـ«الإنسان العادي» (ص 93-94). صحيح أن ذلك الإنسان العادي هو محور الفلسفات الاشتراكية والاجتماعية التي آمن بها الشميل وأنطون، لكن تأييد الأخير للثورة البلشفية يدل على اعتقاد هؤلاء في الدور الذي يجب على الطليعة المثقفة القيام به من أجل «تنوير» الجماهير وقيادة الثورة. انظر: المصدر نفسه، ص 92.

(6) انظر: Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (Columbia: Columbia University Press, 2009)

(7) لا يعنينا هنا متانة تحليل الكتاب للأدبيات التي يعرضها، حيث إن به قدرًا لا بأس به من السرد غير المتعمق، والتحيّز، وهي آفات ربما تكون ناتجة من كثرة المثقفين الذين يتناول الكتاب أدبياتهم، فضلًا عن خلفية المؤلفة نفسها.

(8) في كتاب عبد الرزاق باتيل عن النهضة العربية، لا ترد لفظة الديمقراطية مرة واحدة في الكتاب. فعلى الرغم من أن باتيل لا يسعى إلى مناقشة قضايا النهضة العربية =

حتى لا يساء فهم المقصود هنا، نشير إلى أن الاستبداد السياسي كان حاضرًا على الدوام بآثاره المدمرة على المستويات كلها، وكتابات عبد الرحمن الكواكبي في هذا الشأن لا يمكن تجاهلها، بيد أن نقد الاستبداد شيء، والدفاع عن الديمقراطية بوصفها قيمة في ذاتها ووسيلة لتحقيق أهداف النهضة، شيء مختلف؛ فإضافة إلى ما قيل عن فهم الديمقراطية في ضوء مبدأ الشورى، وهو المبدأ الذي لا يتطابق مع الديمقراطية بالضرورة (وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة أنه يرفضها)، أوضح بعض الباحثين أن حكم كثير من المثقفين العرب على النظام السياسي في الفترة التي كتب فيها الكواكبي وما بعدها (أي مطلع القرن العشرين وعقوده الأولى) كان ينطلق من منظور العدل/ الظلم[9]. نُظر إلى الاستبداد على أنه نوع من الظلم، ليس بالضرورة في ذاته، وإنما على أساس أنه يؤدي غالبًا أو حتمًا إلى الظلم، ويعني ذلك أن الاستبداد لا يكون قبيحًا في ذاته، بل إنه لا يكون قبيحًا أصلًا إذا لم يقترن بالظلم؛ إذ قدم رفاعة الطهطاوي (ت 1873)، على سبيل المثال، الأنموذج الفرنسي في الحكم على أنه قائم على العدل، بمعنى أنه ليس نظامًا اعتباطيًا في أحكامه، لكنه مؤسَّس على مجموعة واضحة من القواعد الخاصة

= هنا وإنما جذورها في محيطها العربي الإسلامي، فإنه يشير من حين إلى آخر إلى بعض القضايا التي شغلت آباء تلك النهضة ومنظّريها الأُول. انظر: Abdulrazzak Patel, *The Arab Nahdah: The Making of the Intellectual and Humanist Movement*, Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013).

(9) انظر: عبد الله هداري، معدّ، الليبرالية وتمثل الحرية عند الرواد النهضويين: التباسات المفهوم والعلاقة، أبحاث (الرباط: مؤمنون بلا حدود، [د. ت.])، ص 9، و Kassab, p. 21.

بالحقوق والواجبات[10]. وقد نفهم الشيء نفسه - أي إن الاستبداد ليس بالضرورة داء - من نظرية «المستبد العادل» التي تُنسب إلى محمد عبده (ت 1905). وكما توضح كساب، تعددت «العلاجات» التي اقتُرحت في أدبيات النهضة بخصوص الاستبداد السياسي، حيث شملت «التطهرية الدينية والتقوى والحكم الديني والقومية الشعبية (أو الشعبوية) والقومية الليبرالية أو الاشتراكية، و[أخيرًا] الديمقراطية الكاملة»[11]. كما لا يعني ما نقوله هنا أن المفكرين العرب دافعوا عن غياب الديمقراطية أو برروها أو حتى دعوا إلى ديمقراطية نخبوية، ولم يكن ذلك أيضًا مميزًا لهم، فإذا استطعنا أن نقول إن من تحدثوا صراحة عن الديمقراطية الشعبية ودافعو عنها ودعوا إليها بلا تحفظات كانوا قلة استثنائية[12]، فإنه يجب علينا في الوقت ذاته التأكيد أن الأمر نفسه ينطبق على من رفضوا الديمقراطية الشعبية صراحة ودعَوا إلى ديمقراطية نخبوية[13].

---

(10) توضح كساب أن عدم تركيز الطهطاوي على الديمقراطية قد يرجع إلى عدم رغبته في إغضاب محمد علي. وربما يكون ذلك سببًا بالفعل، لكنه ليس الأهم بالضرورة. والمرجح أن عدم التركيز على الديمقراطية كان ناتجًا أساسًا من غيابها في الإرث الحضاري الذي انتمى إليه الطهطاوي. انظر: Kassab, p. 23.

(11) المصدر نفسه، ص 24.

(12) لا نضيف هنا «صارع من أجلها»، فكما لاحظ أستاذ العلوم السياسية اللبناني غسان سلامة لا يبدو أن المثقفين العرب كانوا جادين في الدفاع عن الديمقراطية. انظر: المصدر نفسه، ص 274. وتوصلت ليزا أندرسون، أستاذة العلوم السياسية والرئيسة الحالية للجامعة الأميركية في القاهرة، إلى النتيجة نفسها (ص 275).

(13) لكننا لا نعدم أمثلة على ذلك، مثل أحمد فارس الشدياق (ت 1887) في بعض كتاباته، حيث حذر من جموح «الدهماء والرعاع» في الانتخابات، بحسب مقدمة إحدى مقالاته. انظر: أحمد فارس الشدياق، «في أصول السياسة وغيرها»، الديمقراطية، العدد 6 (2002)، ص 232. =

الواقع هو أن معظم المثقفين العرب إما تجاهل تعريف الديمقراطية تعريفًا محددًا، وإما شاب كتاباته عنها غموض - ربما متعمَّد أحيانًا - أو تناقض في ما يتعلق بها من أفكار، وإما أنه اعتبر الديمقراطية هدفًا بعيد المنال ويحتاج إلى عملية متأنية من تهيئة الشعوب لها (بمعنى أنها ليست وسيلة من وسائل الإصلاح في ذاتها)[14]. على سبيل المثال، دافع بطرس البستاني (ت 1883) في مجلة الجنان التي أسسها عن مبدأ المشاركة السياسية بوصفه واحدًا

= ينطبق الأمر نفسه على أديب إسحق (1885)، حيث يقول: «وما كل ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك، فالجمهورية، وهي حكومة الشعب بالشعب، لا يحسن أن تكون في قوم تولاهم الجهل والملكية الاستبدادية» (وكان ذلك واقع العرب في زمن إسحق كما هو معروف). انظر: أديب إسحق، «أنواع الملك،» الديمقراطية، العدد 15 (2004)، ص 211.

في تعليقه على خطر الديمقراطية مع الجهل، يصرّح جرجي زيدان (ت 1914): «لم ترسخ الديمقراطية في أوروبا في الأجيال الوسطى، لاستيلاء الجهل على العامة وانحصار العلم في الخاصة ولو أراد الخاصة أن يمنحوا العامة حقوق الانتخاب ويجعلوا الحكومة طوع أصواتهم وهم جهلاء، لأضاعوا دولتهم». انظر: جرجي زيدان، «حقوق العامة من طبائع البدواة،» الأهرام الرقمي (كانون الثاني/ يناير 2003).

لاحظ هنا حديث زيدان عن «الخاصة» و«العامة» وكيف أن المجموعة الأُولى هي التي تقرر للثانية.

(14) لاحظ عزيز العظمة ذلك التشوش في تحليله موقف المثقفين العرب من الديمقراطية، وإن كان، ربما، للوصول إلى نتائج مختلفة في ما يخصّ دور الديمقراطية في أي مشروع نهضوي عربي. انظر: Kassab, p. 274.

كمثال على «متطلبات الديمقراطية»، انظر: علي أدهم، «قوام الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 14 (2004)، ص 17، حيث يقول: «في اعتقادي أنه لا يكفي لدرء الخطر عن الديمقراطية تغيير الأداة الحكومية أو إصلاح الإدارة، وتعديل طرائق الانتخاب. وإقالة عثار الديمقراطية والنهوض بها من كبوتها لا يكون إلا بالرياضة الأخلاقية والتربية العقلية التي تعين على إنماء البصيرة الأدبية وتعهدها، ويستلزم ذلك نشر التعليم العام وتوزيع الثروة توزيعًا عادلًا، وضمان الحياة لكل فرد».

من متطلبات الحكم الصالح[15]، بيد أن تلك المشاركة لا تعني بالضرورة مشاركة عامة الشعب؛ ففي الحضارة الإسلامية، اعتُبرت مشاورة الحاكم «أهل الحل والعقد» مشاركة شعبية بالمعنى المأخوذ به اليوم. المقصود هو أنه بناء على هذه الخلفية الحضارية، لا نستطيع افتراض أن الاقتراع المباشر هو المقصود بإشارة مثقفي القرن التاسع عشر العرب إلى اختيار أفراد المجتمع كافة لحكامهم ونوابهم؛ إذ يتطلب هذا الافتراض تصريحًا، ولا يحتمل تلميحًا[16]. كما يزيد من الحاجة إلى ذلك التصريح أننا نستطيع، من خلال مقارنة أفكار بعض أولئك المثقفين ببعضها الآخر، افتراض أنهم يتحفظون على الديمقراطية التي تعطي لكل منهم صوتًا واحدًا، وتعطي لكل فرد من عامة الشعب الصوت نفسه.

---

(15) Kassab, p. 32.

(16) نجد ذلك التصريح عند القليل من المفكرين العرب، ففي منتصف القرن العشرين، كتب محمد مندور: «... ولذلك يجب أن يظل وعاء سيادة الأمة أوسع ما يكون نطاقًا بحيث يتمتع بالحقوق السياسية الكاملة كل مواطن شريف غنيًا كان أو فقيرًا، عالمًا أو جاهلًا، فلا يجوز أن يُحرم أحد من حق المساهمة في تقرير مصيره وإلا نزلنا به إلى مستوى الجماد أو الآلة التي تُستغل». انظر: محمد مندور، «الديمقراطية السياسية،» الديمقراطية، العدد 9 (2003)، ص 206.

لاحظ هنا، مع ذلك، نظرة مندور النخبوية التي تتجلي في استخدامه المبني للمجهول (يُحرم) وضمير المتكلمين (نزلنا). مثال آخر هو الراحل نصر حامد أبو زيد. انظر: Kassab, p. 193.

حيث يصرّ أبو زيد بوضوح على أن على الرغم من خطورة وصول الإسلاميين إلى الحكم على حياته شخصيًا، فإنه لا يستطيع الدفاع عن موقف يقصي الإسلاميين من العملية الديمقراطية. هذا هو تمامًا مستوي التصريح المطلوب لاعتبار مثقف ما منحازًا إلى الديمقراطية ومعتقدًا في أهميتها في ذاتها وجدواها في الوصول إلى أهداف الشعوب.

لنأخذ مثالًا أحمد لطفي السيد، تلميذ محمد عبده وأحد رواد الليبرالية العربية الذي لقب بـ «أستاذ الجيل». يدافع لطفي السيد عن الحرية، ويرى الاستبداد ضروريًا فحسب للمجتمعات البدائية التي تفتقد أدنى درجات التحضر. لذلك، يصر على أن حق المجتمع الذي تجاوز تلك الحالة في حكم نفسه بنفسه لا يرتبط بمقدار تحضره[17]، بيد أن السيد لا يتحدث عن الديمقراطية الشعبية صراحة، بل نستطيع أن نستنتج من كتابات أخرى له أنه لم يكن ليرضى بها؛ فهو انشغل حقيقة بمسألة الحريات، لكنه اعتقد أن أكثر تلك الحريات قداسة هي حرية التعبير التي تتمثّل في الكتابة والنشر وما شابه[18]. يضاف إلى ذلك أن نظرة السيد إلى العامة (في الأقل كما عبّر عنها في بعض كتاباته) تميزت بقدر من الازدراء يذكّرنا بموقف زعماء حركة تيانانمِن من الصينين العاديين؛ إذ اعتبر السيد العامة (وهو يتحدث هنا عن العامة في مصر) أذلاء، يستمرئون الإهانة والخضوع للحاكم، وبالتالي يفتقدون استقلالية الروح المطلوبة لاستكمال إنسانيتهم[19]. إذا كان الأمر كذلك، فمن الصعب تخيل كيف لشعب هذا هو وصفه أن يكون له حق التصويت وتحديد شكل نظام الحكم الذي سيخضع له بالضرورة لطفي السيد وغيره من المثقفين[20]. كما كان لمحمد عبده موقف

---

(17) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), p. 176.

(18) المصدر نفسه، ص 174.

(19) المصدر نفسه، ص 175.

(20) لا يعني هذا أننا لا نجد كتابات أخرى للسيد يمجد فيها المصريين جميعًا وعراقتهم وأصالتهم، أو يتحدث فيها عن «حكومة الشعب أو حكومة الأكثرية». على سبيل المثال، انظر: أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة =

شبيه بذلك، فهو كان لا يثق كثيرًا في استعداد المصريين لحكم أنفسهم بأنفسهم، مقتنعًا أن تكوين ذلك الاستعداد يتطلب عملية تدرّجية من التعليم والإصلاح[21]. وتدل بعض كتابات طه حسين على موقف مشابه[22]. أما العقاد، فدافع عن الديمقراطية «بكل حذافيرها»، لأنها أفضل في كل حال من «الاستبداد بحذافيره»، لكن لا يعني ذلك إنكاره أن «الحرية ثوب واسع على بعض الأمم، وإن بعض الأمم لا يستحق نعمة الديمقراطية»[23].

ربما لا تظهر تلك النزعة النخبوية من دون تأمل كافٍ في مضامين كثير من كتابات عصر النهضة. على سبيل المثال، يعنوِن سلامة موسى في عام 1945 مقالة له، في مجلة أسسها وسماها الديمقراطية، بـ «الديمقراطية قبل كل شيء، المذهب الذي يجب أن نؤسس له»، ويبدأ الحديث عن الديمقراطية، مؤكدًا أنها ليست برلمانًا فحسب، لكن يجب أن تمتد إلى القرى والمدن من خلال مجالس محلية منتخبة. هذه نظرة متقدمة إلى الديمقراطية الشعبية، غير أن موسى يردفها بتعريفات أخرى للديمقراطية؛ فالديمقراطية هي «التعليم بالمجان» و«الإيمان والعمل بحقوق المرأة» و«التقارب الاقتصادي» و«التأمينات الاجتماعية المختلفة» و«توزيع التكاليف كل على قدر طاقته» و«ثمرة نظام اقتصادي ليس هو هذا النظام

= والاجتماع (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص 62، 80 و91.
تحتاج مناقشة هذه التناقضات عند السيد إلى مساحة لا تتوافر في هذه الدراسة.

(21) انظر: هداري، ص 8، و Kassab, p. 28.

(22) Kassab, p. 42.

(23) عباس محمود العقاد، «لماذا أنا ديمقراطي،» الأهرام الرقمي (تموز/ يوليو 2003).

الزراعي الذي يعيش فيه معظم المصريين» وثمرة «نظام الصناعات الآلية»[24]، فإذا كانت تلك الأمور كلها جزءًا من الديمقراطية، يحق لنا أن نتساءل عن موقف سلامة موسى من الديمقراطية التي تسمح بحدوث أشكال مهمة من التفاوت بين الطبقات، أو تلك التي لا تقوم على اقتصاد عماده التصنيع؛ فالديمقراطية، في نظر سلامة موسى، تبدو مجرد أداة للوصول إلى شكل للدولة والمجتمع محدد سلفًا. وما دام أنها كذلك، فربما يستعاض عنها بأدوات أخرى توصلنا إلى المطلوب إذا أخفقت الديمقراطية نفسها في تحقيق ذلك. بعبارة أخرى، تحمل مقالة سلامة موسى، التي تقدم الديمقراطية على أنها المذهب الذي «يجب أن نؤسس له»، في طياتها احتمالات الانقلاب كلها على الديمقراطية بحجة أنها ليست ديمقراطية حقيقية مكتملة الأركان.

نعرض هنا نصًا من العقود الأولى للقرن العشرين للمفكر المصري فخري أبو السعود (ت 1940)، يبدو معبرًا عن التناقضات التي شابت موقف المثقفين العرب من الديمقراطية الشعبية في النصف الأول من القرن العشرين. النص هو مقالة عنوانها «الديمقراطية ضمان الرقي الإنساني»، وفيها: «الديمقراطية نبت عزيز لا يزكو في كل البقاع والظروف، ولا بد لنموه من توافر

---

(24) سلامة موسى، «الديمقراطية قبل كل شيء: المذهب الذي يجب أن نؤسس له،» الديمقراطية المعاصرة، العدد 12 (تشرين الأول/ أكتوبر 2003)، ص 199-200.

كما يجدر التنويه إلى أن مجلة الديمقراطية التي أصدرها موسى قد استمرت في الصدور مدة خمس سنوات فقط (بين عامي 1944 و1949). وللأسف، حالت الأوضاع السياسية في مصر دون الباحثين والبحث والاطلاع على «الأعداد القليلة جدًا» من تلك المجلة في دار الكتب القومية بالقاهرة (ص 197).

صفات خاصة في الشعب ووصوله إلى حد معلوم من الرقي والتنور والنضج»[25]. هذه عبارة وصفية، بمعنى أن أبو السعود يريد أن يؤكد عدم وجود فرصة للديمقراطية إلا في شعب وصل إلى مرحلة معينة من التطور[26]، لكن حتى في تلك الحالة، لا يخفى التناقض بين عنوان المقالة (الذي يقدم الديمقراطية على أنها ضمان للرقي الإنساني) وهذا التصريح، فإذا كانت الديمقراطية ضمانًا للرقي الإنساني، كما يقدمها الكاتب، فإن الشعب لا «يتنوّر» إلا بممارسة الديمقراطية، أي إذا كان التنوّر شرطًا للديمقراطية، وكانت الديمقراطية ضمانًا للرقي، نكون أمام معضلة لا حل لها.

يظهر أيضًا تردد موقف أبو السعود من إشارته إلى «كبار المفكرين أحرار الفكر الذين يسوءهم ما يرون في الديمقراطية من مكانة للعامة وحفاوة بالدهماء لا يستحقونها، فيدفعهم حبهم التسامي عن كل ما هو سوقيّ ومبتذل وطموحهم إلى المثل العليا إلى النقمة على الديمقراطية والمناداة بالأرستقراطية الذهنية أو إلى تفضيل المستبد العادل، ظالمين الديمقراطية في ذلك وآخذينها بغير جريرتها، وحاكمين عليها بشرارها»[27]. ثم يشرح لاحقًا رأي هؤلاء الرافضين الديمقراطية الشعبية، فهي ما عادت نظامًا صالحًا للحكم،

---

(25) فخري أبو السعود، «الديمقراطية ضمان الرقي الإنساني،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 145.

(26) يؤكد ذلك تفصيل أبو السعود لما قاله، حيث يضيف «فالشعب الحائز لهذه الصفات هو الذي يصر على حكم نفسه بنفسه ويستطيع القيام بذلك. أما الشعب الذي لم يسر التنوّر والنضج السياسي بين أفراده فيستسلم للحكم المطلق». انظر: المصدر نفسه، ص 145.

(27) المصدر نفسه، ص 146.

حيث ما عاد «رجل الشارع مرجعًا يُهتدي برأيه في تسيير أمور الدولة، وإنما مرجع ذلك الخبير العالم»[28]. ثم يدافع أبو السعود عن الديمقراطية الشعبية، قائلًا: «وإنما يجب أن يحكم على الديمقراطية بالمبدأ الجليل الذي تقوم عليه، وهو أن يحكم الشعب نفسه. وليس الشعب كله سوقة جهّالًا. والديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد الذي ينتهي إلى تحسين حال أولئك العامة وتنويرهم ورفع مستواهم حتى يعودوا مواطنين صالحين كغيرهم»[29]. ويضيف، واصفًا إياها لاحقًا: «وما زال مبدأها [أي الديمقراطية] سليمًا وجوهرها صحيحًا ولا يزال صحيحًا. فالشعب يجب أن يحكم نفسه ..... والقول بأن المواطن العادي أجهل اليوم بتدبير شئون الحكم قول عجيب»[30]. ثم يعود أبو السعود إلى التناقض الأول نفسه، قائلًا، في ما يشبه وصف الواقع الراهن في بعض دول الربيع العربي حاليًا: «إن الديكتاتورية أو الحكم المطلق بطبيعته نظام شاذ، إذ يستبد فرد بالسيطرة على مصائر أمة، فلا يقوم هذا النظام إلا في شعب لم يبلغ بعد حد النضج السياسي والثقة بنفسه، أو شعب فقد تلك الثقة بعد أن كان حائزًا لها وأسلم مقاليده إلى فرد ارتقى إلى قمة الحكم في أعقاب انقلاب»[31].

---

(28) المصدر نفسه، ص 146.

(29) المصدر نفسه، ص 146.

(30) المصدر نفسه، ص 147.

(31) المصدر نفسه، ص 148.

يضيف أبو السعود، في استشراف عجيب، حيث لم يكن عصر الانقلابات قد بدأ: «ولشذوذ الديكتاتورية في منشئها تظل دائمًا أبدًا شاذة في وسائلها، فيرتقي الديكتاتور إلى الحكم للتغلب على أزمة أو حالة طارئة، ولكنه بعد انحسار تلك الأزمة يأبى التخلي عن الحكم، إما استمراءً له أو مخافة انتقام معارضيه. ولشعوره بوجود=

خلاصة: تاريخ المثقف العربي مع الديمقراطية

أشرنا قبل هذا العرض الموجز إلى موقف بعض المثقفين العرب من الديمقراطية في حقبة «النهضة العربية» أن طبيعة هذه الدراسة تفرض علينا قدرًا من التعميم، بيد أننا نثق أنه تعميم معبّر عن موقف مثقفي عصر النهضة في عمومهم، وإن كان له استثناءات[32]. كما يتطلب ذلك تحليلًا لتلك الأدبيات على شاكلة ما فعلناه هنا، فربما تبدو عناوين بعض المقالات براقة، لكن بالتمعن فيها نجدها على العكس ممّا تبدو عليه، كما هي الحال مع مقالة سلامة موسى، على سبيل المثال، بل إننا نذهب إلى زعم أن حديث أغلبية هؤلاء المثقفين عن «الحرية»، لا «الديمقراطية»، يمكن أن يكون محاولة من بعضهم للمراوغة والالتفاف حول دور الديمقراطية في تحقيق أهداف النهضة، ومنها الحرية (على اختلاف تصوراتها)، إما بسبب

= أولئك المعارضين، يلجأ إلى وسائل الإرهاق والمصادرة وخنق الحريات. وقد عرف من قديم أن ليس هناك شيء يفسد الخلق الإنساني مثل حياة السلطة المطلقة، ومن ثم فإن الديكتاتور الذي يستولى على الحكم، وملء نفسه رغبة الإصلاح، كثيرًا ما يرتد شريرًا ويمعن في الفساد» (ص 148).

يضيف: «وليس النزوع عن الديمقراطية إلى حكم الفرد الاستبدادي تقدمًا للمجتمع البشري بل هو نكسة إلى عهود الجهل والخمول، ولن ينجح الحكم المطلق في معالجة متاعب المجتمع بل سيزيدها بلاءً بشذوذ أساليبه وافتعال وسائله ومجانبته الحق والحرية» (ص 149).

(32) عن أهمية عصر النهضة، يري برهان غليون أن جيل النهضة لم يكن بداية ظهور المثقف العربي الحديث فحسب، لكن كان أيضًا الأكثر تجسيدًا للصورة الإيجابية للمثقف العربي. انظر: برهان غليون، «تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية،» في: المثقف العربي: همومه وعطاؤه، إعداد أنيس صايغ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مؤسسة عبد الحميد شومان، 1995)، ص 92.

عدم الاقتناع الكامل بها بوصفها وسيلة إصلاح (في عصر النهضة مثلًا)، وإما بسبب اليأس من إمكان تحققها في ظل بيئة من الاستبداد السياسي الكامل والقمع الأمني الشامل في أغلبية الدول العربية (في النصف الثاني من القرن العشرين وما بعده)[33]. لكن يمكن أن نخلص إلى أن الديمقراطية، بوصفها وسيلة أساسية للإصلاح، لا تبدو أولوية في الأدبيات المذكورة، وحتى حين تُذكر، نجد دائمًا

---

(33) على سبيل المثال، في ندوة استمرت ثلاثة أيام كاملة، نظمها المجمع العلمي العراقي في عام 1994، أي بعد ثلاثة أعوام من «أم المعارك»، وما سبقها ثم ما تلاها من انتصارات الاستبداد العربي، ناقش مثقفون عرب أهم القضايا التي تشغل الفكر العربي المعاصر. انظر: قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المجمع العلمي العراقي، 1995).

لا نجد ضمن مداخلات الندوة مداخلة واحدة عن الديمقراطية، بل إن اللفظة نفسها لا تظهر تقريبًا في أي مداخلة، كأن الديمقراطية متحققة فعلًا، أو أنها ليست قضية تستحق النقاش أصلًا، أو أن مناقشتها مضيعة للوقت لأنها ليست واردة التحقق. الاستثناء الوحيد في هذه الندوة لا يشذ عن القاعدة، إنما يدعمها. يتحدث أستاذ فكر سياسي في جامعة بغداد عن «إشكالية العلاقة الصعبة بين السلطة والجماهير»، محددًا ثلاثة معايير تتحدد من خلالها طبيعة السلطة وانسجام المجتمع، وهي الهوية والشرعية والمشاركة. ويتطرّق الباحث إلى قضية الديمقراطية عرضًا وبصورة مجملة في تفصيله المعيار الثالث، وبعد التشكيك في شرعية أغلبية الأنظمة العربية، يشير إلى كون تعطيل التعددية السياسية في العراق مجرد «تجميد» فرضته الأوضاع. انظر: وميض عمر نظمي، «إشكالية العلاقة الصعبة: المثقف بين السلطة والجماهير» ورقة قُدِّمَت إلى: قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر، ص 127. ومن ثم يشير إلى مثالب الشرعية الليبرالية الديمقراطية (التي لا ينكر إنجازاتها أيضًا ومنها مبدأ تداول السلطة ومحاسبة الحاكم)، و«الإنجازات الكبيرة» الخاصة بالشرعية الثورية (ص 124-125). الحديث هنا هو عن تلك الشرعية التي سحقت المواطن العربي سحقًا تحت دعاوى مقاومة الصهيونية والإمبريالية والرأسمالية والآن «الإرهاب» وغيرها مما هو معروف في التاريخ العربي الحديث والواقع العربي المعاصر.

ما يناقض الدعوة إليها. أما في ما يخص وضع المثقف وعلاقته بمجتمعه، فإننا لا نجد أيضًا تصريحًا بمكانة خاصة للمثقفين، إلا أننا نجد، في سياق الدفاع عن حقوقهم، حديثًا عن ضرورة «منحهم» حقوقهم السياسية[34]، وهذه نظرة نخبوية وصائية، تصدر إما عن مثقف متحالف مع السلطة السياسية، وإما عن مثقف يرى نفسه فوق طبقات المجتمع الأخرى. كما أننا لا نعدم وجود عبارات ازدراء للعامة وأمارات ارتياب في رشادهم وأهليتهم.

حاول بضعة باحثين تتبّع تاريخ علاقة المثقف العربي الحديث بالديمقراطية وما يتعلق بها من قضايا خاصة بالموقف من الجماهير والسلطة. على سبيل المثال، أشارت مريم لوتاه إلى أن علاقة المثقف بالسلطة في التاريخ الإسلامي، ومنها مرحلة الخلافة، لم تخرج عن أربعة أشكال؛ إذ كان هناك مجموعة تواطأت مع السلطة، ومجموعة لم تعارض السلطة، بمعنى أنها سلمت لها وربما تعاونت معها أيضًا من منطلق الحفاظ على وحدة الجماعة، وجماعة عارضت السلطة وربما حاربتها كالخوارج، وجماعة بقيت على الحياد، أي لم تعارض ولم تؤيد، وفضلت تجنب السلطة كلية[35]. ظل هذا الوضع قائمًا طوال التاريخ الإسلامي حتى بدء احتكاك العقل العربي بنظيره الأوروبي، فتولدت مواقف فكرية جديدة شملت المثقف المنبهر بالغرب وإنجازاته، والمنادي بمحاكاته على جميع الصعد، والمثقف الداعي إلى نبذ كل ما أنتجه الغرب ومقاومته والمنادي بالعودة إلى

(34) على سبيل المثال، انظر: العقاد، «لماذا أنا ديمقراطي».

(35) مريم سلطان لوتاه، «المثقف العربي والسلطة: تحديات الماضي والحاضر،» الديمقراطية، السنة 5، العدد 18 (نيسان/ أبريل 2005)، ص 56-57.

الدين أساسًا لتجاوز حالة الضعف، ثم المثقف الذي حاول التوفيق بين هذا وذاك لينتهي به المطاف إلى وضع الإسلام نفسه في موقف الدفاع في أثناء محاولته تلك[36].

تصرح لوتاه أن الشريحة المثقفة في هذه المرحلة الأخيرة أخذت في الانفصال بالتدريج عن المجتمع حتى وصل الأمر إلى ما تصفه بالقطيعة بين النخبة المثقفة التي أتيحت لها فرصة الاحتكاك الثقافي وباقي أفراد المجتمع[37]؛ فحتى لو كانت تلك النخبة تسعى إلى البحث عن مخرج لأفراد الشعب، فهي فقدت القدرة على التواصل معه. هكذا، ما عادت علاقة المثقف بالسلطة نتاج تفاعلات داخلية بحتة، إنما نتيجة تأثيرات ثقافية خارجية. وتطور الأمر مع بروز الدولة القومية بمفهومها القطري، حيث أعيد صوغ العلاقة بين المثقف والسلطة، حيث ظهر المثقف القومي، ثم المثقف الليبرالي والمثقف السلفي، والمثقف الذي حاول التوفيق بين الليبرالية ومبادئ الإسلام، وأخيرًا المثقف الثوري الراديكالي الذي رأى ضرورة الثورة على ما هو قائم من علاقات السلطة[38]. وبطبيعة الحال، أظهرت نظرة كل فريق من هؤلاء المثقفين إلى الديمقراطية

(36) المصدر نفسه، ص 57-58.

(37) تشير لوتاه إلى أن التيارات الفكرية والحركات المنبثقة عنها كانت دومًا لصيقة الصلة بالمجتمع الإسلامي من حيث اندماجها فيه وتعبيرها عنه. أما وقد ظهر العامل الخارجي والانفتاح على الآخر، وهي المسألة التي كانت متاحة لقلة فحسب من المتعلمين المنفتحين على الثقافة الغربية (بينما عاش عامة المجتمع في تخلف وعزلة ثقافية وجهل)، فقد حدثت تلك القطيعة بين المثقفين والمجتمع. ووفقًا للوتاه، أصبح المثقف يبحث في حال المجتمع ويفكر فيه وينظر إليه، لكنه لا يستطيع التواصل معه. انظر: المصدر نفسه، ص 58.

(38) المصدر نفسه، ص 58-60.

وما يرتبط بها من قضايا المعينَ الذي يستقي منه أفكاره، أكان تراثًا (إسلاميًا مثلًا) أم ثقافة معينة (كالثقافة الغربية). وهذا لم يمنعنا من أن نجد بينهم قواسم مشتركة، وهو ما قمنا به في الحدود المتاحة في هذا المبحث من الدراسة.

ثانيًا: المثقف العربي المعاصر والديمقراطية

في معرض مناقشة أدبيات بعض المثقفين العرب المعاصرين، وكما هي الحال مع مثقفي عصر النهضة، تعتمد الدراسة على أسلوب تحليل المضمون لعينة من مقالات بعض هؤلاء المثقفين بغرض استبيان ماهية القضايا ذات الصلة التي اهتموا بها، وإحصائها.

1- عينة أدبيات المثقفين العرب المعاصرين ومنهاجية دراستها

تركز الدراسة بالتحديد على المقالات التي ضمّتها دورية الديمقراطية المصرية بين عامي 2000 و2014، أي إنها تشمل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وكذلك ثلاثة أعوام في الأقل بعد اندلاع الثورات العربية في نهاية عام 2010 وعلى مدار عام 2011، في ما سُمّي «الربيع العربي». وجاء اختيار تلك الدورية بسبب تخصصها بقضية الديمقراطية، الأمر الذي يبرر اعتبار ما تنشره من مقالات لمثقفين عرب ومصريين معبرًا بدقة عن موقف هؤلاء من الديمقراطية وما يرتبط بها من قضايا.

على الرغم من أننا ندرس كتابات مثقفين عرب من أقطار مختلفة (وإن كانوا في أغلبيتهم مصريين) وذوي خلفيات أيديولوجية

وسياسية منوعة (ما يعني أننا نعتمد على أدبيات مختلفة حتى وإن كان مصدرها واحدًا)، فإننا نؤكد بداية أن اختيار دورية بعينها لا يعني أن النتائج التي تخرج منها كافية وحدها للتعميم. وشأن أي عينة يجري اختيارها لعوامل موضوعية (كتخصصها وتنوعها، على سبيل المثال) وأخرى عملية (كمحدودية المساحة والوقت المتاحين للدراسة)، تكون النتائج مرتهنة دائمًا بدراسات أخرى تدعم نتائج الدراسة وتزيدها قوة، أو تعدل منها، أو ترفضها مطلقًا، من دون أن يعني ذلك بالضرورة خطأ النتائج التي توصلت إليها الدراسة الأصلية بناء على دورية بعينها.

اختيرت عينة الدراسة على مرحلتين: في المرحلة الأولى جرى اختيار المقالات التي تضم عناوينها كلمات مفتاحية مثل «الديمقراطية» و«التحول الديمقراطي» و«الانتخابات» و«الليبرالية» و«العلمانية» و«الثورة» و«الحرية» و«المثقفون». وبلغ عدد المقالات المنتقاة في هذه المرحلة 248 مقالة. شملت المرحلة الثانية عملية فرز مضمون المقالات، لتحديد منها تلك التي تتناول بالمناقشة بعض أو جميع التساؤلات التي تطرحها الدراسة. كما روعي أن تضم العينة تناول مثل هذه القضايا في دول عربية عدة، وبأقلام ينتمي أصحابها إلى دول عربية عدة أيضًا، وإن كان من المتوقع - كون الدورية مصرية - أن تكون أغلبية الكتاب من المصريين وأن تركز دراساتهم على الحالة المصرية تحديدًا، ونتج من هذا الفرز 135 مقالة.

نتناول في ما يلي تحليلًا كميًا للقضايا التي تناولتها هذه المقالات، وكذلك نسبة تمثيل المقالات التي اهتمت بشؤون دولة

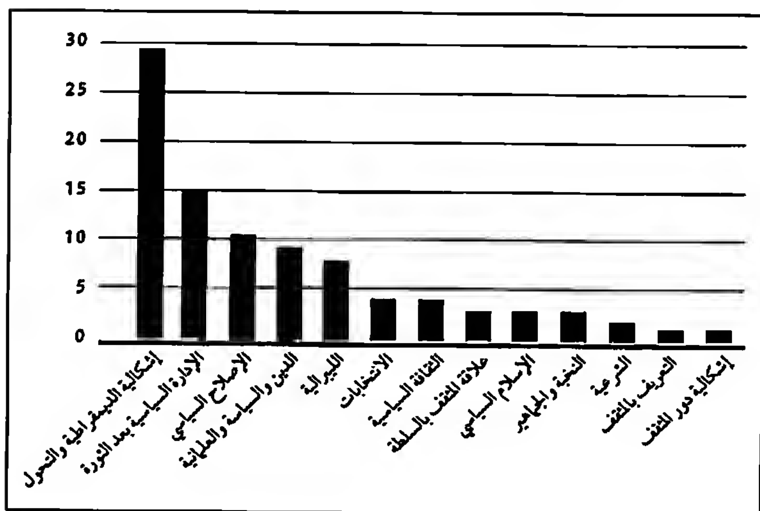
عربية بعينها في مقابل تلك التي انشغلت بقضايا عامة تشمل العالم العربي بأكمله وتنطلق من منظور كليّ. كما يوضح هذا المبحث توزيع نسبة الكتّاب العرب الذين نشرت المجلة كتاباتهم. ويلي هذا الجزء التحليلي الكمي مبحث تحليلي كيفيّ لمضمون المقالات التي شملتها الدراسة.

2- التحليل الكمي لعينة الدراسة

في ما يلي إحصاء توزيعي للقضايا التي تناولتها الدراسات، وكذلك تلك التي تناولت بالتحليل الأوضاع في بلدان عربية مختلفة، فضلًا عن توزيع نسبة الكتّاب العرب الذين نُشرت كتابات لهم في دورية الديمقراطية.

الشكل (2-1)

القضايا التي شغلت المثقفين العرب (2000-2014)



يتبين من الشكل (2-1) أن مناقشة إشكاليات الديمقراطية والتحول الديمقراطي شغلت 28 في المئة من اهتمام المثقفين الذين شملتهم العينة. وجاءت الإدارة السياسية بعد الثورات العربية (في أثناء ما سمّي الربيع العربي) في المرتبة الثانية (14.8 في المئة)، بينما احتل الحديث عن الإصلاح السياسي 10.4 في المئة. تركز الحديث عن الإصلاح بشكل خاص في عامي 2004 و2005 اللذين أعقبا الاحتلال الأميركي للعراق. ويأتي الحديث عن العلاقة بين الدين والسياسة في المرتبة الرابعة (9.6 في المئة). بيد أن الحديث عن العلمانية والتعريف بها وضرورتها للديمقراطية يحتل النسبة الأكبر في هذه الفئة (حوالى 69 في المئة). ويلاحَظ تركز استخدام مفهوم العلمانية ومناقشتها بصورة مباشرة في عامي 2003 و2004 في الأساس. ويحتل الحديث عن الليبرالية 8 في المئة، ويلاحَظ أنه تصاعد بعد عام 2005 حيث حل المفهوم بالتدريج محل لفظ العلمانية. ومن المعروف أن جماعة الإخوان المسلمين كانت قد فازت في انتخابات مجلس الشعب المصري في عام 2005 بنحو 20 في المئة من مقاعد البرلمان، كما فازت حركة حماس بأغلبية مقاعد المجلس التشريعي الفلسطيني في عام 2006، وهذان تطوران مثّلا تحديًا كبيرًا للقوى الليبرالية في المنطقة، لما أكدته من شعبية تيار الإسلام السياسي، ومن ثم الدور الذي يقوم به العامل الديني في خيارات الناخبين.

يحتل الحديث عن الانتخابات الذي برز في عام 2005 نحو 5 في المئة من اهتمامات المثقفين، إلا أن الاهتمام الأكبر بها بدأ في عام 2010، إبان الانتخابات التشريعية في مصر قبل ثورة 25 كانون الثاني/ يناير 2011، ثم تصاعد بعد عام 2011 بفعل تفجُّر الثورات

العربية والجدال في شأن كيفية إدارة المرحلة الانتقالية، كما تمثل في مصر، على سبيل المثال، في قضية أفضلية استهلال المرحلة الجديدة بالانتخابات (الانتخابات أولًا) في مقابل استهلالها بكتابة الدستور (الدستور أولًا). وتساوى مقدار الاهتمام بالثقافة السياسية ومقدار الاهتمام الخاص بالانتخابات (نحو 5 في المئة)، ثم زاد بدءًا من عام 2008 واستمر في مرحلة مابعد الثورات. كما بلغت قضية علاقة المثقف بالسلطة 3.7 في المئة من اهتمام العينة، وتركز الاهتمام الأساس بها في عام 2005 في إطار الانشغال بقضايا الإصلاح والتغيير في ظل الحملة الأميركية على المنطقة والجدل بين المثقفين العرب في شأن الاختيار بين أفضلية تكثيف الضغط من أجل التغيير استغلالًا للتوجه الأميركي نحو المنطقة، وأفضلية مقاومة فتح المجال أمام التدخل الخارجي. ويتساوى الحديث عن الإسلام السياسي والنخبة والجماهير والحديث عن علاقة المثقف بالسلطة (3.7 في المئة)، في حين يحتل الحديث عن الشرعية والتعريف بالمثقف وإشكاليات دوره المراتب الثلاث الأخيرة، بنسبة تقل عن 3 في المئة.

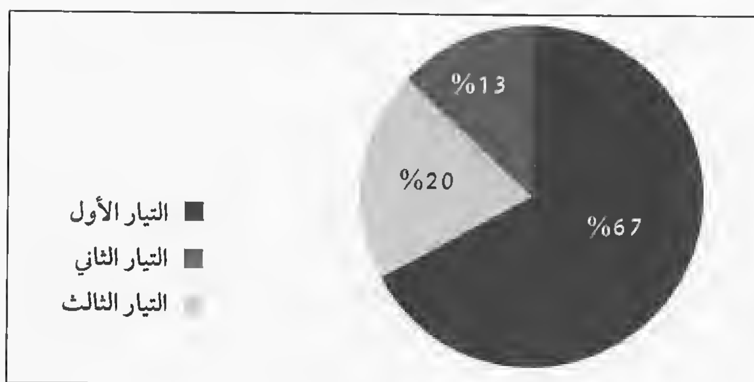
انقسم الاهتمام بالمرحلة الانتقالية بعد الثورات بالتساوي تقريبًا بين البحث في إشكالات إدارة تلك المرحلة وتحدياتها من ناحية، وتحديد الأسس التي ينبغي تأسيس نظم مابعد الثورة عليها، من ناحية أخرى. تمثّل أهم تلك الإشكالات والتحديات في أزمة الثقة، والموازنة بين تأسيس الديمقراطية والمحافظة على الدولة، وإشكالات الديمقراطية التمثيلية الإجرائية، وكيفية إدارة الصراعات السياسية بعد الثورة، ومسؤولية النخب في أثناء عملية التغيير السياسي، وغيرها من القضايا. أما في ما يتعلق بالأسس التي يجب

أن تقوم عليها نظم مابعد الثورة، فشملت المواطنة، ومدنية الدولة، والتشاور السياسي، وطبيعة الدستور الحاكم.

كذلك، من إجمالي 38 مقالة اهتمت بإشكالات الديمقراطية والتحول الديمقراطي بشكل عام، أشار 79 في المئة منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى معنى الديمقراطية كما يفهمها كتّاب تلك المقالات. وفي هذا الصدد، نجد 67 في المئة من المقالات يتبنّى الحريات الفردية جوهرًا للديمقراطية، بينما عبّر 13 في المئة منها عن المفهوم الإجرائي للديمقراطية. ويمثّل تيار ثالث 20 في المئة من المقالات، وهو يوازن بين التعريفين كما ستفصّل الدراسة لاحقًا. وعلى الرغم من التفوق النسبي للتيار الثالث على التيار الثاني، فمن الملاحظ مع حالة الاستقطاب العلماني - الإسلامي التي اجتاحت الساحة السياسية والاجتماعية في الدول العربية بعد الثورات، أن هذا التيار لا يلقى الاهتمام والتركيز الكافيين، وغالبًا ما يُحسب أنصاره إما على التيار الأول وإما على التيار الثاني.

الشكل (2-2)

المثقفون العرب ومعنى الديمقراطية

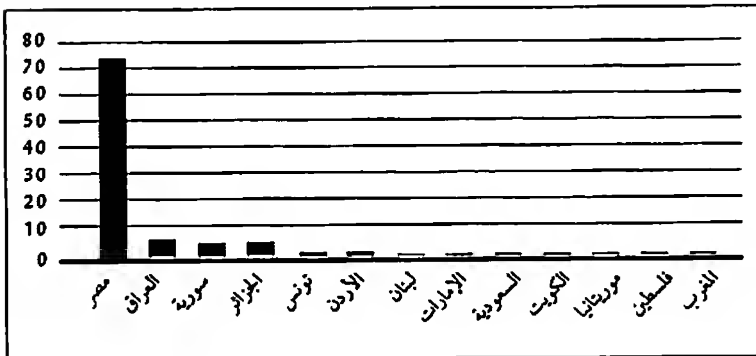


كما يلاحَظ هنا أن الحديث عن المثقف ودوره في المجتمع وعلاقته بالسلطة ظهر في العينة في الفترة بين عامي 2002 و2005 (تركز معظم المقالات التي تناولت المثقفين في عام 2005). ثم اختفى تمامًا هذا المصطلح في العينة، وظهر بدلًا منه مصطلح «النخبة» الذي تصاعد الحديث عنه بشكل خاص بعد الثورات العربية، في إطار مناقشة دور تلك النخبة في إدارة المرحلة الانتقالية سلبًا أو إيجابًا، كما سنفصّل لاحقًا.

أما بالنسبة إلى تمثيل المثقفين العرب، فشملت العينة 93 كاتبًا ينتمون إلى 13 دولة عربية، إلا أن النصيب الأكبر كان لكتابات المثقفين المصريين (70 في المئة)، تلاهم المثقفون العراقيون (6.5 في المئة)، ثم المثقفون السوريون والجزائريون (5.38 في المئة). وجاءت تونس في المرتبة الرابعة (2.15 في المئة)، متساوية في ذلك مع الأردن. وتساوت نسب الكتّاب اللبنانيين والإماراتيين والسعوديين والكويتيين والموريتانيين والفلسطينيين والمغاربة (1 في المئة).

الشكل (2-3)

تمثيل الدول التي ينتمي إليها المثقفون العرب في عيّنة الدراسة

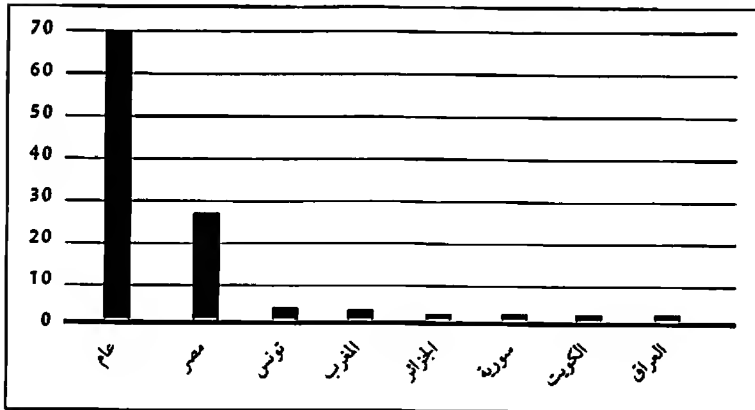


تجدر الإشارة هنا إلى ميل المثقفين المصريين إلى تناول قضايا الديمقراطية والتحول الديمقراطي بصورة عامة على مستوى العالم العربي، وعدم الاقتصار على الحالة المصرية فحسب. وفي العموم، تناول 68 في المئة من المقالات إشكالات عامة تخص عموم العالم العربي، بينما مثلت الكتابات التي انطلقت من الحالة المصرية وركزت عليها تحديدًا 24.5 في المئة، كانت أغلبيتها (79 في المئة) في فترة ما بعد ثورة 25 كانون الثاني/ يناير 2011. ويوضح الشكل (2-4) نسب توزيع محور اهتمام المقالات التي شملتها الدراسة:

الشكل (2-4)

محور اهتمام كاتبي المقالات من ناحية التركيز

على دول عربية بعينها أو الحديث عن العالم العربي بصفة عامة



3- تحليل مضمون عينة المقالات

بعد هذا العرض الكمي لعينة المقالات التي تتناولها هذه الدراسة، ننتقل الآن إلى تحليل مضمونها.

أ- المثقف العربي المعاصر وتعريف الديمقراطية

خلافًا لكتابات المثقفين العرب في القرن التاسع عشر، نالت قضية تحديد ماهية الديمقراطية قدرًا لا بأس به من اهتمام المثقفين العرب المعاصرين المشمولين بعينة الدراسة. فكما أشرنا أعلاه، شغل الحديث عن الديمقراطية والتحول الديمقراطي النسبة الأكبر من اهتمامات المثقفين العرب الذين شملتهم العينة (28 في المئة). ويمكن، كما صرحنا قبلًا، التمييز بين ثلاثة تيارات أساسية في هذا الشأن؛ يعطي التيار الأول الأولوية للحريات الفردية، بينما يركز الثاني على الجوانب الإجرائية والإطار المؤسسي للديمقراطية، في الوقت الذي يقدم فيه التيار الثالث تصورًا أوسع يتخطى ثنائية الحريات أو صناديق الاقتراع. وتتفرع عن هذه التيارات مقاربات ومواقف مختلفة تتعلق بقضايا متنوعة، مثل الموقف من الانتخابات ومقومات المجتمع الديمقراطي. كما ينطوي كل تيار على افتراضات صريحة أو كامنة في ما يتعلق بدور النخبة في مقابل ذلك المنوط بالمجتمع وجماهير الشعب. وفي ما يلي بعض التفصيل في تحليل أسس هذه التيارات الثلاثة.

يُطلِق بعض الدارسين على التيار الأول - الذي يمثل 67 في المئة من عينة الدراسة - تيار «الديمقراطية الليبرالية» الذي يعتمد «المفهوم الليبرالي للحرية»، حيث يجري التركيز على الاعتراف بمجال خاص للفرد لا يمكن التدخل فيه استنادًا إلى فكرة حقوق هذا الفرد الطبيعية والأساسية التي لا يجوز المساس بها أو انتهاكها[39].

(39) حازم البيلاوي، «هل ما زال لليبرالية مستقبل في مصر،» الديمقراطية، العدد 10 (2003)، ص 18.

ووفقًا لهذا التيار، تعد الحرية الفردية شرطًا ضروريًا لوجود الديمقراطية وتفعيل عناصرها الأخرى[40]، بل إن الديمقراطية عند بعض أنصار هذا التيار لم تنشأ نظريًا وتاريخيًا إلا لتحقيق أكبر قدر من الحقوق والحريات للفرد وضمانه، كما أنها في نظرهم تنتج من تنامي الحقوق والحريات لا من وجود تلك الحريات أو منشأها[41].

وتمتع بعض أنصار هذا التوجه بدرجة عالية من الصراحة التي مكنتهم من التصريح أحيانًا بعدم تشجيعهم التسرع في تطبيق الديمقراطية الإجرائية، على اعتبار، بحسب حازم الببلاوي[42]، «أن الأخذ بالمزيد من الإصلاحات الليبرالية غير المخططة قد يؤدي إلى تمكين القفز على السلطة لعناصر معادية أصلًا لليبرالية أو عناصر انتهازية غير مؤمنة تمامًا بالفكر الليبرالي، وبذلك تهدد بإجهاض

---

(40) مصطفى عبد الغني، «إشكاليات الديمقراطية في الفترة الناصرية: (شهادات المثقفين: قراءة أولية)،» الديمقراطية، العدد 7 (2002)، ص 146-147.

(41) هالة مصطفى، «العلمانية: إعادة قراءة،» الديمقراطية، العدد 13 (2004)، ص 9.

بيد أننا لا نعدم أمثلة لتأكيد بعض مثقفي هذا التيار على أن «هناك أمثلة عديدة تبرهن على أن إصلاح النظام الانتخابي يكون مقدمة للتحول إلى ديمقراطية سليمة». انظر: ثناء فؤاد عبد الله، «القيمة السياسية والفلسفية للعملية الانتخابية،» الديمقراطية، العدد 39 (2010)، ص 44.

تشير الكاتبة بالتحديد إلى تجربة تشيلي في عام 1980، حيث بدأ الانتقال الديمقراطي فيها في عام 1988 بتعديلات دستورية. ومن المعروف أن التعديل الدستوري المشار إليه هنا كان يتضمن إجراء استفتاء شعبي على القبول بولاية رئاسية لثمانية أعوام أخرى للرئيس (الجنرال) بينوشيه أو الرفض لهذه الولاية، وهو التعديل الذي استغلته المعارضة لتعبئة الرأي العام للتصويت بـ «لا»، ونجحت في ذلك بالفعل.

(42) أصبح لاحقًا أول رئيس وزراء مصري بعد انقلاب الجيش المصري على الرئيس المنتخب في تموز/ يوليو 2013.

التجربة في مهدها وتحويلها إلى مسار غير ليبرالي»[43]. ويؤكد البيلاوي هنا أن الالتجاء المبكر إلى صناديق الاقتراع يُعَدّ تناقضًا وتعارضًا مع الحرية الليبرالية، حيث ينبغي، من وجهه نظره، الأخذ أولًا بجميع مظاهر الحرية الليبرالية، من تأسيس دولة القانون، وإلغاء القوانين الاستثنائية، وضمان استقلال القضاء، وإلغاء صور القضاء الاستثنائي، واحترام الحريات العامة والسياسية، وتوفير الشفافية، وضمان حرية الصحافة والإعلام. وبهذا المعنى، فإن الديمقراطية لدى أنصار هذا التيار ليست آلية أو وسيلة سياسية لتحقيق هذه الأهداف، بل هي «منظومة من القيم تتربع على عرشها حرية الرأي والفكر والاعتقاد... قبل [أن تكون] الحكم للأغلبية»[44]. ومن ثم، فإنه وفقًا لهذه النظرة، يعد الجانب الإجرائي للديمقراطية محصلة لحالة تتوافر فيها شروط وضمانات للحقوق والحريات[45]، لا نقطة بداية للعملية السياسية التي تهدف إلى تكوين نظام ليبرالي تكون الديمقراطية عندئذ مدافعة عنه، لا مصدر تهديد له.

ترتبط أولوية الحقوق والحريات عند هذا التيار بافتراضات أساسية تتعلق بالثقافة السياسية والنظرة إلى الجماهير والعلاقة بين الدين والسياسة. وتمثّل هذه كلها المفاتيح الأساس في فهم موقف هذا التيار من الديمقراطية الإجرائية أو الشعبية؛ ففي ما يخص الثقافة السياسية وعلاقتها بالديمقراطية، يعتمد أنصار هذا التيار من

(43) البيلاوي، ص 31.

(44) عصام عبد الفتاح، «لكي تكون ثورة فكرية،» الديمقراطية، العدد 44 (2011)، ص 70.

(45) عبد الله، ص 35.

المثقفين العرب بوضوح المقولات الأولى الخاصة باقتراب «الثقافة السياسية» كما طوره غابريال ألموند (G. Almond) وسيدني فيربا (S. Verba) اللذان يؤكدان أن الديمقراطية هي نتاج الثقافة السياسية الديمقراطية، وليست سببًا لها أو طريقًا إليها. على سبيل المثال، يرى سيد القمني أن التطور الديمقراطي لأي مجتمع يرتبط ارتباطًا وثيقًا بثقافة المجتمع وعاداته وتقاليده وأنماط سلوكه[46]. كما صرحت هالة مصطفى أن «لا حديث عن الديمقراطية بمعزل عن طبيعة القيم والأفكار والمفاهيم التي تحكم الثقافة السياسية»[47]. وأكد محمد حافظ دياب أن «جوهر الديمقراطية يتوقف على كون الثقافة السائدة تشكل بيئة حاضنة أم طاردة لقيم أساسية مثل الحرية والتسامح والمساواة والتكافؤ وعدم التمييز»[48]. الأساس هنا إذًا هو الحريات وقيم التسامح والمساواة، وغيرها من مكونات «الثقافة المدنية» التي تحدث عنها ألموند وفيربا. وعبّر بعض مثقفي هذا التيار عن ذلك في تأكيدهم عدم كفاية الإجراءات القانونية والمؤسسية بذاتها، فعلى الرغم من مركزيتها في عملية الانتقال السياسي، فإن ما لا يقل عنها أهمية هو توافر الثقافة والقيم - الليبرالية بالتحديد - التي تعطي القوانين والمؤسسات مضمونًا وروحًا[49]. في هذا السياق، شدد عبد العليم محمد بعد الثورة المصرية على تأسيس ضمانات معينة

---

(46) سيد القمني، «المستنير والمعتدل والإرهابي: أزمة الديمقراطية بين المقدس والسلطان،» الديمقراطية، العدد 10 (2003)، ص 36-37.

(47) مصطفى، «العلمانية،» ص 7.

(48) محمد حافظ دياب، «الثقافة الشعبية وسؤال الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 30 (2008)، ص 107.

(49) هالة مصطفى، «الليبرالية المفتقدة عربيًا،» الديمقراطية، العدد 10 (2003)، ص 7-8.

قبل إجراء أي انتخابات: اتفاق جميع القوى السياسية على عدد من المبادئ والقيم التي لا بد من تضمينها الدستور المقبل، وأن تكون هذه القيم موضع اتفاق وتراض، وأن تخضع للنقاش المجتمعي. على قمة هذه المبادئ مبدأ المواطنة والمساواة، وتجنب أشكال التمييز كلها، وحق جميع المصريين في الترشح في الانتخابات متى توافرت فيهم الشروط التي يحددها القانون، وألا تتعارض مبادئ الدستور مع المعاهدات والاتفاقات والمواثيق الخاصة بحقوق الإنسان التي وقعتها مصر، وأن يُقرّ مبدأ الرجوع إلى التشريعات الدولية لحقوق الإنسان في القضايا ذات الصلة في حال تعارض القوانين الوطنية مع التشريعات الدولية، واتفاق القوى السياسية على مبدأ الدولة المدنية الذي يضمن المساواة والتعددية وتداول السلطة، وأن توضح جميع القوى مفهومها المضمر للدولة المدنية[50].

أما موقف هذا التيار من جماهير الشعب، وهو موقف يخشى الانتخابات، فيمكن تفسيره على أساس شكه في مستوى رشاد تلك الجماهير وجاهزيتها لممارسة الديمقراطية بشكل عام؛ فالانتخابات تمثّل في نظر مثقفي هذا التيار «إعمالًا للوظيفة العقلانية لدوافع التوافق بين التشكيلات الاجتماعية والقوى السياسية لتعظيم المنافع والمفاضلة الراشدة بين مختلف الخيارات»[51]. ويعبّر عامل الرشاد هذا عن أحد افتراضات النظرية الليبرالية بصفة عامة والمتمثلة في أنموذج الناخب الرشيد الذي يتسم بالعقلانية والرؤية الصائبة

(50) عبد العليم محمد، «قبل الدستور والانتخابات: المبادئ والضمانات أولًا،» الديمقراطية، العدد 43 (2011)، ص 71-72.

(51) عبد الله، ص 38.

والقدرة على إجراء حسابات ذكية واتخاذ قرارات انتخابية راشدة. معنى ذلك أن عدم حماسة أي مجموعة من المثقفين للانتخابات ينطوي على افتراض غياب قدرة العامة على الاختيار العقلاني. وفي حالتنا، عبّر بعض المثقفين العرب الليبراليين صراحة عن هذا المعنى، لا في معرض الحديث عن الشعوب العربية فحسب، بل من خلال رفض افتراض رشاد الناخب في النظرية الليبرالية من الأساس أحيانًا، على اعتبار أن «الواقع العملي أثبت مثالية هذه النظرة للناخب الذي قد لا يتخذ قرارات صائبة، وقد تكون حساباته بعيدة تمامًا من المنطق. كما [أنه] يتعرض لضغط ومؤثرات سياسية واجتماعية وإعلامية تجعله يفتقد تمامًا مناخ الحرية الذي افترضته النظرية»[52]. وفي الحالة العربية تحديدًا، يزداد الأمر سوءًا، فثمة مثقفون ليبراليون آخرون صرحوا - في الأعوام التي سبقت الثورات العربية - بعدم ثقتهم بقدرة المجتمع وجهوزيته في الانتقال إلى الديمقراطية فورًا ومباشرة، نظرًا إلى افتقاده المقومات الثقافية المطلوبة[53]. وفي نظر هؤلاء إن الأجدى هو الاهتمام برفع وعي الجماهير السياسي وتعزيز تنويرها الثقافي[54].

ثمة افتراض آخر يتعلق بعدم أولوية الديمقراطية الإجرائية لدى أنصار هذا التيار، وهو ذلك المرتبط بالعلاقة بين الدين والسياسة. في هذا السياق يظهر متغير العلمانية محددًا أساسًا في تعريف

---

(52) المصدر نفسه، ص 47.

كما هو واضح، ترجع هذه المقالة إلى ما قبل الثورات العربية، حيث لم يكن هناك «واقع عملي» يمكن تعميمه في الدول العربية.

(53) البيلاوي، ص 32.

(54) القمني، ص 50.

الديمقراطية، ويفسر أيضًا توجس هذا التيار من الانتخابات. ويشدد أصحاب هذه الرؤية على أن العلمانية شرط لا غنى عنه لتحقيق الحداثة والديمقراطية[55]؛ فالمفكر المصري الليبرالي مراد وهبة مثلًا يعرّف الديمقراطية من خلال عناصر أساسية يسميها «حزمة الديمقراطية»: التسامح والعلمانية والتنوير (العقلانية) والليبرالية (الحرية والمساواة في إطار حكومة منتخبة)[56]. كما أنه ذهب إلى تشبيه صندوق الانتخابات في ظل غياب العلمانية بصندوق الموتى، لأنه يقوم بـ «نقل الناخبين إلى الآخرة بعد تصنيفهم إلى مؤمن وكافر»[57]. وينسب بعض مثقفي هذا التيار كل تطور إيجابي شهدته الدول العربية في المراحل التاريخية المختلفة إلى جهد المثقفين العلمانيين بالتحديد، ولا سيما أولئك الذين عبروا عن آرائهم بشجاعة مثل طه حسين وأحمد لطفي السيد، على سبيل المثال[58].

---

(55) أنور مغيث، «تقدم العلمانية وتراجع العلمانيين،» الديمقراطية، العدد 14 (2004)، ص 67.

(56) مراد وهبة، «حزمة الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 13 (2004)، ص 85.

(57) مراد وهبة، «صندوق الاقتراع ورباعية الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 45 (2012)، ص 44.

(58) طلعت رضوان، «نظرة على الليبرالية الفكرية في مصر،» الديمقراطية، العدد 22 (2006)، ص 77-81.

تجدر إشارة عدد من مثقفي هذا التيار إلى الدستور المصري الصادر في عام 1923 كمثال على الدستور الليبرالي الذي يؤسس لديمقراطية حقيقية، وذلك على الرغم من التحيزات الطبقية التي ظهرت في أثناء إعداده (كرفض اللجنة التي قامت على وضعه اقتراحًا لإنشاء نقابات عمالية حتى «لا يقض [ذلك] مضاجع الملاك»)، واحتوائه عددًا من المواد التي تقيد من حرية الفكر وتفرض رقابة على أي نشاط تراه السلطات منافيًا للآداب والنظام والدين والسياسة. انظر: عاصم السوقي، «الحرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة: حالة مصر،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 73.

لأن العلمانية عند هذا التيار شرط رئيس للديمقراطية، فإن وجود الحركات الإسلامية الرافضة العلمانية يمثّل المعوِّق الأساس لها[59]. والواقع أن قدرًا كبيرًا من تخوف مثقفي هذا التيار من خيارات الناخبين يتعلق بالتخوف من اختيارهم التيارات الدينية بالتحديد. وكما هو متوقع، يُبنى هذا التوجس على عدم الثقة برشاد الجماهير التي ربما تندفع إلى تأييد التيارات الإسلامية بناء على تفكير غير منطقي. على سبيل المثال، تشير الباحثة المصرية رضوى عمار إلى أن ضعف الثقافة الديمقراطية عند المواطنين دفعهم إلى الربط بين «العلمانية [من جهة]، والفساد والاستبداد [من جهة أخرى]، وهو ما جعلهم ينظرون إلى الإسلاميين كبديل»[60]. وأرجع حازم الببلاوي عدم تشجيعه التطبيق الآني للديمقراطية الإجرائية إلى «غلبة التيار الديني وتمتعه نسبيًا بأكبر قدر من القوة في الحركة والتنظيم وعدم وضوح رؤيته بالنسبة لمفاهيم الليبرالية الديمقراطية»[61].

ربما ليس غريبًا بعد هذا العرض، ألا يغير اندلاع الثورات العربية الشعبية - التي لا يمكن عزوها لا إلى التيارات الإسلامية منفردة ولا إلى أي جهد جماعي جاد للمثقفين العرب (مع وجود استثناءات حاولت القيام بذلك الجهد)[62] - من موقف هذا التيار

---

(59) عبد الخالق حسين، «معوقات الانتقال إلى الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 43 (2011)، ص 47-48.

(60) رضوى عمار، «الثورة وإشكاليات التحول الديمقراطي،» الديمقراطية، العدد 45 (2012)، ص 57.

(61) الببلاوي، ص 31.

(62) كحركة «كفاية» المصرية، على سبيل المثال.

للمزيد عن حركة كفاية، انظر: Nadia Oweidat [et al.], «The Kefaya Movement: =

في ما يتعلق بالانتخابات بوصفها مدخلًا للتحول الديمقراطي. في الواقع، إن ما حدث كان تصاعد الحديث عن خطر طغيان الأغلبية على حقوق الأقليات[63]، و«طغيان ديماغوجية الأغلبية»[64]، والتحذير من أن ذلك الطغيان يمكن أن يكون «أشد فتكًا من الطغيان الاستبدادي»[65]، بل ذهب رأي إلى أن الاستحقاق الديمقراطي العربي سيستغرق من جيلين إلى ثلاثة أجيال، لأنه يتطلب، ضمن ما يتطلب، إبعاد الأحزاب الإسلامية عن الساحة السياسية، وقصر الدين على النشاط الاجتماعي[66] بهدف «تشكيل تاريخي لهوية وطنية ونزعة مدنية وعلمنة سياسية، من أجل الوصول إلى حالة انسجام اجتماعي»[67]. هكذا، تظهر العلمانية في هذا السياق بجلاء على أنها المتغير الوسيط بين رؤية هذا التيار إلى الديمقراطية، وموقفه من الانتخابات والجماهير. كما أن المناداة بوجود «مبادئ فوق دستورية» تحفظ الحقوق والحريات من وجهة النظر الليبرالية ولا يجوز التعرض لها أو تعديلها من جهة الأغلبية أو الأجيال المقبلة – وهي الدعوة التي تعالت مباشرة بعد ثورة 25 يناير المصرية – تُعتبر انعكاسًا لهذا الموقف، ومحاولة لـ «ردع طغيان الأغلبية لحظة وضع

A Case Study of A Grassroots Reform Initiative,» Rand Corporation (2008), <http:// = www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG778.pdf>.

(63) سيار الجميل، «فلسفة الحكم: دور الأغلبية ومسألة الأقلية،» الديمقراطية، العدد 42 (2011)، ص 95-100.

(64) سامي داوود، «عن المواطنة الرعوية،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 72.

(65) المصدر نفسه، ص 72.

(66) شاكر النابلسي، «المثقفون ومستقبل الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 39.

(67) الجميل، ص 96.

دساتير الدولة عبر فكرة ارتكاز الحق على الفردانية وتجريد ارتهان القوانين بالأغلبيات»[68]. هكذا، ذهب بعض مثقفي هذا التيار إلى مباركة تطورات الحوادث في مصر بعد تظاهرات 30 حزيران/ يونيو 2013، وما تلاها من انقلاب الجيش المصري على الرئيس المدني الأول المنتخب انتخابًا شعبيًا مباشرًا وحقيقيًا، حيث رأى هؤلاء المثقفون في ذلك تطورًا إيجابيًا من ناحية المضمون ومكسبًا ثقافيًا مهمًا في الأمد البعيد[69]؛ إذ مكنت تلك التطورات مصر من أن تهزم التيارات الدينية التي تعد المعوق الأكبر للديمقراطية، ومن وضع قدميها على بداية طريق الإصلاح الديني الحقيقي الشبيه بـ«الحركة البروتستانتية في التاريخ الأوروبي ... [التي] أطلقت نزعة عقلانية جديدة واكبت نزعة فردية عميقة أخذت في الإجهاز على الروح الجمعية الموروثة»[70]. توارى هنا تقريبًا في داخل هذا التيار بعض الأصوات الخافتة التي كانت تشير إلى غياب التوافق والثقافة الديمقراطية بين النخب سببًا أساسيًا من أسباب تعثّر التحول الديمقراطي في دول الثورات العربية، ولا سيما مصر[71].

قبل الانتقال إلى التيار الثاني، تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظات

---

(68) داوود، «عن المواطنة،» ص 72.

(69) صلاح سالم، «إخفاقات الإسلام السياسي تؤسس للإصلاح الديني،» الديمقراطية، العدد 52 (2013)، ص 121.

(70) المصدر نفسه، ص 121.

(71) على سبيل المثال، انظر: إبراهيم عرفات، «نخبة مصر الثقافية: أزمة البنية والسلوك،» الديمقراطية، العدد 53 (2014)؛ حسن أبو طالب، «نخبة الثورة: جدلية الهدم والبناء،» الديمقراطية، العدد 52 (2014)؛ هالة مصطفى، «كتابة الدستور وصراع القوة،» الديمقراطية، العدد 46 (2012)، ووفاء داوود، «أزمة الثقة في مصر بعد الثورة،» الديمقراطية، العدد 50 (2013).

متعلقة بأدبيات مثقفي التيار الأول. الملاحظة الأولى قصر هذا التيار الحديث على الدولة الدينية باعتبارها مقابلًا للدولة المدنية؛ فاللافت هنا هو أن في الخبرة العربية الحديثة، كانت «الدولة العسكرية» هي الأكثر حضورًا باعتبارها المقابل للدولة المدنية والمعوِّق لها. ويدل هذا، في نظر بعض الباحثين، على عدم إدراك هؤلاء المثقفين أن الخيار الحقيقي ليس بالضرورة بين دولة مدنية وأخرى دينية، إنما بين دولة تقوم على أساس المصلحة العامة - دينية وغير دينية - وأخرى تقوم على السيطرة الكاملة لفئة معينة على مقدرات الدولة ومصير شعبها تحت ذرائع وشعارات مختلفة[72]. الملاحظة الثانية والأهم هي أن حديث مثقفي هذا التيار عن دور النخبة، بمن في ذلك أولئك الذين انتقدوا تلك النخبة، وتوجسهم من اختيارات الناخبين، يعكسان قدرًا من النزعة النخبوية التي يمكنها أن تتفعَّل بسهولة في تأسيس نوع من الاستبداد الليبرالي «المستنير» كونه خطوة أولى نحو رفع ثقافة أفراد الشعب وجاهزيتهم للمشاركة الديمقراطية «الرشيدة». ربما يذكّرنا هذا بنخبوية قادة حركة ميدان تيانانمِن، وبموقف مثقفي عصر النهضة العربية الذين ركزوا على أولوية الحريات، ولم يهتموا كثيرًا بالتنظير للديمقراطية من ناحية أهميتها وسبل تحقيقها دستوريًا وتنظيميًا.

الملاحظة الثالثة هي أن المثقفين الذين شملتهم العينة ومثّلوا هذا التيار كانوا في معظمهم يتمثّلون الأنموذج الفرنسي في العلمانية.

---

(72) محمد فاضل، أستاذ القانون في جامعة تورنتو الكندية، من أصول مصرية ومعلّق دائم على الحوادث في مصر وغيرها من البلدان العربية. انظر: Mohammad Fadel, «What Killed Egyptian Democracy?,» *Boston Review* (21 January 2014), <http://www.bostonreview.net/forum/mohammad-fadel-what-killed-egyptian-democracy>.

وبينما أشار بعضهم إلى ذلك صراحة، فإن في إمكاننا استنباط ذلك من الأفكار التي يعرضها بعضهم الآخر. يمثّل أنموذج العلمانية في فرنسا ما أطلق عليه عزمي بشارة «العلمانية الصلبة» في مقابل العلمانية الرخوة، حيث إن الأولى «علمانية صلبة متشددة لا تكتفي بفصل الدولة عن الدين، بل تتخذ موقفًا سلبيًا من التدين على المستوى الاجتماعي، وتنظر بإيجابية إلى انحسار الإيمان، أقله في المجال العام»[73]، بينما الثانية علمانية سالبة تعني في الأساس تحييد الدولة دينيًا، ويفسرها بشارة أنها «عمومًا علمانية ترى أن تتبنّى الدولة موقفًا محايدًا ومتسامحًا تجاه تعددية الأديان والمذاهب وحرية ممارستها... ولا تكمن العلمانية هنا في موقف سلبي من التدين، وإيجابي من تراجعه، بقدر ما تكمن في تحييد الدولة وآليات الإكراه عن الشأن الديني»[74]. المشكلة الرئيسة في مثل هذا التوجه داخل المجتمعات التي ينتشر فيها التدين، هي أن هذه النخب الحاملة للأيديولوجيا العلمانية المتشددة التي تنظر إليها (النخب) كما أشار بشارة، على أنها الطريق الوحيدة للتحديث، قد لا تمانع في فرض مثل هذه الأيديولوجيا بأساليب غير ديمقراطية أو «أساليب الإكراه من الأعلى»[75]، وسنعود إلى هذه النقطة عند مناقشة علاقة المثقف بالسلطة.

سبق أن أوضحنا أن تيار المثقفين العرب الثاني في موضوع قضية الديمقراطية - والأقل نسبيًا من التيار الأول في عينة

(73) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة، ط 2 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 283.

(74) المصدر نفسه، ص 283.

(75) المصدر نفسه، ص 284.

الدراسة - يعتمد ما أطلقنا عليه «الديمقراطية الشعبية» أو المفهوم «الجمهوري» للحرية. ويمكن القول هنا، وبصفة عامة، إن الإسهاب في تحليل أدبيات التيار الأول يكفينا مؤونة الإسهاب هنا، لأن هذا التيار ينطلق من تصورات مناقضة لتصورات التيار الأول؛ إذ يركز مثقفو هذا التيار يركزون على الدور الحاسم لجميع أفراد الشعب البالغين في الحياة السياسية، من طريق اختيار الحكام ومساءلتهم من خلال المشاركة في الاستحقاقات الانتخابية. وفي إطار هذا التركيز على الحريات السياسية[76]، يرى مثقفو هذا التيار أن «الديمقراطية التمثيلية هي النموذج الأفضل لتعبير الجماهير عن إرادتها التي تعلو بها على الحكومة التي انتخبتها»[77]، وأن تلك الديمقراطية تبدأ مع إقرار حق الاقتراع العام. وتقترب نظرة هذا التيار بوضوح من تعريف جوزيف شومبيتر للديمقراطية، حيث يرى أن جوهرها هو مجموعة الإجراءات والمؤسسات التي يستطيع الأفراد من خلالها المشاركة في عملية صنع القرارات السياسية من طريق التنافس في انتخابات حرة[78]. وعبّر صامويل هنتنغتون عن المعنى نفسه من خلال تأكيده أن الانتخاب الشعبي لقمّة صنّاع القرار هو جوهر العملية الديمقراطية[79]. ومثّل هذا الطرح، كما هو واضح، تحديًا لاقتراب

---

(76) عصام العريان، «الإصلاح المطلوب تحقيقه،» الديمقراطية، العدد 13 (2004)، ص 111-113.

(77) عوض المر، «الحق في الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 9 (2003)، ص 36.

(78) Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: Routledge, 2003), p. 269.

(79) Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman: University of Oklahoma Press, 1991), p. 7.

الثقافة السياسية الذي قدمه ألموند وفيربا، حيث ترى أن توجهات الثقافة المدنية هي نتيجة للديمقراطية وليست سببًا لها[80].

إضافة إلى ذلك، يصر بعض مثقفي هذا التيار، على خلاف التيار الأول، على أن تطور الديمقراطية في الدول الغربية ارتبط بانتشار المشاركة السياسية لأغلبية المواطنين وتوسيع هذه المشاركة، وهما ما ساهمت فيهما مجموعة من الإجراءات والإصلاحات السياسية المرتبطة بتوسيع دائرة الناخبين[81]. وبعد قيام الثورات العربية، انطلقت طروحات هذا التيار بشكل عام من مبدأ أن الديمقراطية الإجرائية هي السبيل الوحيد لضمان عدم اختطاف الدولة مرة أخرى لمصلحة فئة محدودة من المجتمع[82]. وبالتالي، فإن الثقافة السياسية الديمقراطية عند هذا التيار هي نتاج التجربة والممارسة الديمقراطية أكثر منها مسببًا لها، أي إن الديمقراطية بالمعنى الإجرائي المشار إليه هي الشرط اللازم لبدء تطوير البنى السياسية والثقافية والاقتصادية في المجتمع[83]؛ إذ إنها تفسح لـ «قيام تنافس واسع حقيقي يسمح بخلخلة الممارسات وتراجع الثقافات التقليدية»[84].

يذكرنا موقف مثقفي هذا التيار، كما هو واضح، بالتيار

---

(80) Edward N. Muller and Mitchell A. Seligson, «Civic Culture and Democracy: The Question of Causal Relationship,» *The American Political Science Review*, vol. 88, no. 3 (1994), pp. 635-652.

(81) محمد الرضواني، «المغرب: اختلال العلاقة بين التعددية وبنية النظام،» الديمقراطية، العدد 23 (2006)، ص 153.

(82) Fadel, «What Killed Egyptian Democracy?».

(83) محمد محفوظ، «الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي،» الديمقراطية، العدد 23 (2006)، ص 87-94.

(84) الرضواني، ص 151.

«الراديكالي» في حركة تيانانمِن وبإيمانه أن الديمقراطية ممارسة تصقلها التجربة العملية، وهو يعكس، مثل التيار الآخر في الحركة، درجة من النخبوية أحيانًا. على سبيل المثال، في وقت يشدد عوض المر على محورية الديمقراطية التمثيلية والحق في الانتخاب بوصفهما حقين أساسين لكل مواطن لا يجوز المساس بهما، فإنه يشدد أيضًا على القول إنه «ينبغي تعليمها [أي الهيئة الناخبة] لتحدد بوعيها من يباشرون السلطة وكيفية ممارستها وزمن توليها»[85]. يعكس هذا الرأي نظرة تقسم المجتمع بين من يعرف ومن ينبغي أن يتعلم. كما أنه يثير بطبيعة الحال التساؤل عمّا إذا كان ينبغي التوسع في حق الاختيار قبل تعليم الهيئة الناخبة، أم يجب انتظار اكتمال تلك العملية أولًا. وإذا كان الانتظار هو الأجدى، فمن يقرر شكل الحياة العامة حتى يتعلم الشعب؟

بين هذين الاتجاهين السابقين للمثقفين العرب في ما يخص قضية الديمقراطية، يوجد تيار ثالث يتفوق نسبيًا على التيار الثاني في العينة التي شملتها الدراسة (20 في المئة).

يعتمد هذا التيار مفهومًا للديمقراطية يتجاوز مجرد المشاركة في الحياة السياسية أو الاعتراف بالمجال الخاص للفرد، ليؤكد ضرورة توفير الشروط اللازمة التي تمكّن الفرد من ممارسة اختياراته على نحو يتفق مع رغباته الحقيقية. بعبارة أخرى، يتفق مثقفو هذا التيار على أن الديمقراطية الإجرائية تكون زائفة إذا لم تقترن بتمكين الفرد بصورة إيجابية من ممارسة حقوقه السياسية والعامة. ولهذا

---

(85) المر، ص 38.

اهتم كثيرون من أنصار هذا التيار بمداخل أخرى للديمقراطية غير تلك الخاصة بالحريات المدنية أو صناديق الانتخابات. على سبيل المثال، ركز سمير مرقص في طرحه في شأن الديمقراطية على المواطَنة بوصفها مدخلًا مهمًا وأساسًا؛ فهو يرى أنه لا يمكن أي إصلاح سياسي أن يستقيم ويكون قابلًا للحياة من دون المواطَنة التي يعرّفها أنها «مشاركة الإنسان في حياته اليومية، مشاركًا ومناضلًا من أجل حقوقه المختلفة اجتماعية وسياسية ومدنية واقتصادية»[86]. وعلى الرغم من إقراره بأهمية الأطر القانونية والدستورية لتحقيق ذلك، فإن الأساس لديه هو الاهتمام بالمواطن، والعمل على تمكينه وإعادة العلاقة بين الحرية والديمقراطية والعدالة الشاملة[87].

يقترب هذا التيار من التيار الثاني في ما يتعلق بنظرته إلى دور «الشعب» في المجال السياسي؛ فالهدف من الديمقراطية والانتخابات هو، وفقًا لهذا الاتجاه، تمكين المواطنين، وإن لم تكونا هدفًا في حد ذاتيهما. وكما حدد حسن حنفي، أحد أهم أعلام هذا التيار، فإن «الانتخابات آلية لآلية وهي الديمقراطية، والديمقراطية هي آلية لتحقيق المصالح العامة. الانتخابات وسيلة لا غاية، وسيلة لإشراك الناس في إدارة شؤون البلاد واختيار حكامها والديمقراطية أيضًا وسيلة لا غاية، وسيلة لتحقيق المصالح القومية بمشاركة الناس، ضمانًا لتحقيق أنجح وأفضل من بيروقراطية الدولة

---

(86) سمير مرقص، «لا إصلاح بدون المواطنة،» الديمقراطية، العدد 13 (2004)، ص 116.

(87) سمير مرقص، «أسس ومبادئ الجمهورية الثانية،» الديمقراطية، العدد 48 (2012)، ص 161-163.

أو فردية الحاكم»[88]. وفي سياق آخر، يعرّف حنفي الديمقراطية بأنها ليست «غاية في ذاتها ولكن كوسيلة لتحقيق غاية أخرى وهي مجموع المقاصد والأهداف التي يضعها المجتمع من أجل العدالة والتنمية. ليست الديمقراطية مجرد شكل تعددية حزبية وانتخابات حرة وبرلمان ودستور بل أيضًا مجموعة الأهداف والغايات التي تعمل لها الأحزاب الديمقراطية»[89]، ولهذا لا يرى حنفي شكلًا واحدًا للديمقراطية، بل يرى أشكالًا متعددة لتشمل، ضمن ما تشمل، الشورى[90].

---

(88) حسن حنفي، «الانتخابات بين الشكل والمضمون،» الديمقراطية، العدد 20 (2005)، ص 35.

(89) حسن حنفي، «الديمقراطية على أسنة الرماح،» الديمقراطية، العدد 13 (2004)، ص 88.

(90) الجدير ذكره تأكيد حنفي أن جوهر أزمة الديمقراطية العربية يكمن في «غياب الحوار في حياتنا المعاصرة نتيجة أننا لسنا أحرارًا في تفكيرنا، ولأننا لا نسلم بحق الآخر في الحرية والتفكير والاعتراف بحقه في إبداء الرأي». ويلخص حنفي أسباب الأزمة في عوامل أساسية أهمها التمسك بحرفية التفسير للنصوص التي تنسف أي إمكان للحوار من الأساس لما يتطلبه الأخير من افتراض إمكان خطأ الذات واحتمال صواب الآخر. ويؤكد أن غياب الحوار بين الاتجاهات والمداخل المتعددة في البلاد نتج منه أن «ضاعت الأرض، ونهبت الثروات، وقضي على الاستقلال». كما أبرز حنفي استغلال بعض الأحاديث سياسيًا لتكفير المعارضين، مثل حديث الفرقة الناجية (حيث ينسب فيه إلى الرسول القول «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة تزيد عليهم ملة، كلها فى النار إلا واحدة») الذي أُوِّل لتصبح الفرق الضالة هي كل أنواع المعارضة السياسية للسلطة، وأصبح حزب الحكومة ممثلًا للفرقة الناجية، ومن ثم نشأ فكر السلطة في مقابل الفكر المناهض للسلطة. العامل الآخر المهم كما أفرده حنفي هو التصور الأشعري للعالم والذي يعد فيه الله «مركز الكون وخالقه، يسيطر على كل شيء، ولا يقف أمامه قانون طبيعي، ولا ترده حرية إنسانية». يرى حنفي أن هذا التصور قد تم إسقاطه على عالم السياسة، حيث ظهرت فكرة الزعيم الأوحد والمنقذ والرئيس المخلص ومبعوث الإرادة الإلهية الذي يأمر فيطاع. وهكذا نشأت =

فضلًا عن الاهتمام بأفراد الشعب، اهتم هذا التيار أيضًا بالثقافة السياسية للنخب المثقفة. على سبيل المثال، يرى أحمد التهامي أن تعثّر الديمقراطية يعكس بشكل عام مشكلة ثقافة سياسية لدى كل من النخب والناشطين سياسيًا والجماهير، بل يذهب بعض هؤلاء إلى زعم أن الجماهير برهنت - خلافًا للمقولات الرائجة حول عدم استعداد شعوب المنطقة بعد للديمقراطية - على جهوزيتها للتجربة الديمقراطية، على العكس من النخب التي أخفقت في بناء توافق وطني يدعم التحول الديمقراطي، وهو الأمر الذي يشكك في جهوزية هذه النخب السياسية نفسها، وليس الجماهير، للديمقراطية[91]، ومن ثم تأتي دعوة هذا التيار إلى أن تُظهر «حركات المعارضة والنظم السياسية اقتناعها الواضح بالأسلوب الديمقراطي في إدارة علاقتها السياسية دون إقصاء أو عنف. ويقتضي الأمر تركيز الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني على تربية الشباب على قيم الديمقراطية والتسامح والحرية وقبول الآخر وإدارة الاختلاف. فمن الضروري إيلاء وظيفة التنشئة السياسية الديمقراطية أهمية أكبر»[92]. كما تحدّث حسنين توفيق عن أزمة النخبة المصرية، المتمثّلة في انقسامها وضعف تكوينها الديمقراطي والاجتماعي، وافتقادها

= الزعامة على حساب المؤسسات والرقابة والمحاسبة وضعف الأمل في نجاعة الحوار. لمزيد من التفصيل حول رؤية حنفي عن الأزمة، انظر: حنفي: «الانتخابات بين الشكل والمضمون،» ص 36، و«الجذور التاريخية لأزمة الديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 52 (2014).

(91) عمرو حمزاوي، «الكتابة السياسية ودعم الديمقراطية وحقوق الإنسان،» الديمقراطية، العدد 52 (2013)، ص 27.

(92) أحمد تهامي عبد الحي، «التجارب الليبرالية: دورات الظهور والانحسار،» الديمقراطية، العدد 10 (2003)، ص 127.

المؤهلات والكفاءات، وهي آفات يُرجعها، ضمن أمور أخرى، إلى إرث الدولة والمجتمع المصريين، حيث الأولى دولة مركزية والثاني مجتمع نهري[93].

انطلاقًا من الإيمان بمبدأ تمكين المواطن، ينظر هذا التيار إلى الديمقراطية كونها وسيلة لا تتطلب بالضرورة أن تكون أداة فوقية، وإنما آلية قائمة على الحوار والمشاركة من قاعدة المجتمع إلى قمته. لذا، فإن المحك في التحول إلى الديمقراطية عند كثير من مثقفي هذا التيار هو توسيع مساحة المنافسة السياسية الفاعلة، ومنح المواطنين سلطات حقيقية[94]، وتحرير العقل من تقديس السلطة، والمساواة بين القمة والقاعدة، وهذا ما يجعل موقفه من الدولة والسلطة مختلفًا تمامًا عن موقف التيار الأول، كما سنرى لاحقًا.

ربما يفسر هذا كله بعض مفارقات مثقفي هذا التيار؛ فحسنين توفيق الذي حذر من خطورة إزاحة الرئيس محمد مرسي بوساطة الجيش أو بحشد الشارع ضده على مستقبل الديمقراطية في مصر وحثّ الأطراف كلها قبل انقلاب تموز/ يوليو 2013 على الالتزام بالخيار الديمقراطي على الرغم من المشكلات والتحديات المرتبطة به، لم يفصح صراحة عن موقفه من التطورات بعد 3 تموز/ يوليو 2013 أو عن توصيفه طبيعة الحادث، وبدا محمِّلًا طرفًا بعينه

---

(93) حسنين توفيق إبراهيم، «فجوة الإنجاز وأزمة الشرعية السياسية،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 53-54.

(94) عماد شاهين، «هل تتحول مصر ديمقراطيًا؟،» الديمقراطية، العدد 20 (2005)، ص 83-88.

المسؤولية كلها[95]. كما اهتم حسن حنفي بتقديم رؤية كلية لأزمة الحرية والديمقراطية، ولم يفصح بدوره عن موقفه وتوصيفه الحوادث. في المقابل، أيد الباحث والسياسي المصري عمرو حمزاوي تظاهرات 30 حزيران/ يونيو 2013 وساند الدعوة إلى انتخابات رئاسية مبكرة، إلا أنه اعتبر تحرك الجيش لإزاحة محمد مرسي انقلابًا عسكريًا[96]، وكان من الصعوبة تصور مسار آخر للأمور في حالة نجاح عملية حشد الجماهير ضد الرئيس المنتخب.

ننتقل الآن إلى تناول بعدين آخرين من أبعاد علاقة المثقفين بقضية الديمقراطية، وهما بعدان أساسان في حزمة «متلازمة تيانانمِن» كما أوضحنا من قبل: نظرة المثقف إلى وضعه في المجتمع وموقفه من السلطة.

ب- نظرة المثقف العربي إلى وضعه المجتمعي

بناء على عينة هذه الدراسة، يمكن القول إن المثقفين العرب بشكل عام يؤمنون بخصوصية وضعهم في المجتمع، وهي الخصوصية التي تبرر لديهم فرض وصايتهم الفكرية على الشعب، وإن تكن غير مبررة تاريخيًا وعمليًا[97]. على سبيل المثال، ينظر

(95) حسنين توفيق إبراهيم، «فجوة الإنجاز وأزمة الشرعية السياسية،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 53-54.

(96) حمزاوي، «الكتابة السياسية».

(97) ترتبط هذه القضية بالطبع بنظرة المثقفين إلى أنفسهم في مقابل المجتمع، أو باعتبارهم ممثلين لطبقات اجتماعية معينة، وهي القضايا التي اختلف في شأنها المثقفون العرب. يرى برهان غليون، على سبيل المثال، أن المثقف العربي يسعى إلى تجسيد أنموذج اجتماعي مختلف عن ذلك القائم بالفعل، أكثر مما عمل من أجل =

بعض المثقفين العرب إلى وضع النخبة العربية المثقفة على أنه نابع من تفردها في النضال من أجل الديمقراطية وكونها العنصر الأساس في الحراك الاجتماعي[98]؛ إذ ذهب صاحب الربيعي إلى حد الزعم أن «ما من ثورة اشتعلت في التاريخ إلا إذا كان المثقفون شرارتها ووقودها»[99]. ووصف سامي داوود دور المثقفين في هذا الشأن قائلًا: «يكون النضال من أجل الديمقراطية متوقفًا على فاعلية فئات ثقافية محددة، وليست متعينة عبر عموم الشعب، لأن الديمقراطية غير ممكنة دون فكر حقوقي يمنحها مبررات تعينها مؤسساتيًا. وهذا الفكر لا يتوافر عند الجميع، بل فقط لدى الفئة المتحررة من سطوة الدوغما، لأن الفئات الشعبية كانت ولا تزال فريسة سهلة للحركات

= تعديل موازين القوى لمصلحة الطبقة التي ينتمي إليها. وطمح ذلك المثقف «إلى أن يكون نقيض المجتمع أكثر مما [كان] يحلم بالتعبير عن طبقة. وصلته بالطبقة، رأسمالية كانت أم عمالية، مرتبطة بما تتيحه من قطيعة مع نظام المجتمع لا بما تمثله من تحالفات سياسية ومصالح جمعية». انظر: غليون، ص 87.

وفي رأي محمود عبد الفضيل، فإن «المثقف العربي الطليعي» نفسه – أي ذلك المثقف الذي لم يسع إلى تحويل «العلم والمعرفة إلى امتياز شخصي وإلى مشروع للترقي والرفاه الخاص... بل إلى مشروع لنهضة وتحرر كل الأمة» – كان أسير أزمته التكوينية وارتباطه بالطبقة الوسطي والبرجوازية، هو ما انعكس على علاقته بالجماهير حيث اتخذت طابعًا وصائيًا وربما استعلائيًا. انظر: محمود عبد الفضيل، «المثقف العربي سعيًا وراء الرزق والجاه،» في: مجموعة مؤلفين، المثقف العربي، ص 120.

ما قد نفهمه من هذه الآراء هو أن نظرة المثقفين العرب الاستعلائية إلى الجماهير لا ترتبط بالضرورة بنظرتهم إلى أنفسهم على أنهم أعضاء في طبقة واحدة متميزة من طبقات المجتمع الأخرى.

(98) صاحب الربيعي، «الصراع بين السياسي والمثقف: قيم أم مصالح؟،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 43.

(99) المصدر نفسه، ص 47.

العقائدية والدينية»[100]. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن نتخيل أن هذا التصريح ينطبق على الديمقراطية الشعبية التي يمكن أن تستغلها هذه الحركات العقائدية والدينية لـ «افتراس» الطبقات الشعبية التي ترزح تحت سطوة الدوغما، ذلك على الرغم من عدم تصريح داوود بقصره الديمقراطية على «الفئات المتحررة من سطوة الدوغما». بيد أننا نجد في أدبيات بعض المثقفين تصريحًا أكبر في ما يتعلق بوضع المثقفين ودورهم، على سبيل المثال. ويميز سامح فوزي بين الأمة والشعب، مؤكدًا أن الأمة هي الأصل وأن الشعب مجرد وكيلها في مرحلة زمنية معينة. ومن ثم، «إذا أخطأ الشعب في اختياراته يمكن أن تحل نخبة ... محل [ـه] في الحفاظ على استمرارية روح ومضمون الأمة»[101].

إضافة إلى ذلك، يؤمن معظم مثقفي العينة بدور المثقف التنويري في المجتمع؛ فالمثقف هو الذي يُبرز المشكلات الكبرى التي تواجه المجتمع[102]، وينقد سياسات السلطة وإجراءاتها[103]، ويصبح مصدر قلق لها - على اختلاف طبيعتها من ملكية إلى جمهورية أو حتى دينية[104] - لقدرته «على مجابهة تحديات السلطة بشكل عقلاني

---

(100) داوود، «عن المواطنة الرعوية،» ص 77.

(101) سامح فوزي، «التحالفات الحزبية بين الاستقطاب والديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 48 (2012)، ص 164.

(102) أحمد أبو زيد، «المثقفون والسلطة: الهوية الثقافية والمسئولية السياسية،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 49.

(103) لؤي صافي، «المثقف بين دواعي السلطة وضرورات الإصلاح،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 63.

(104) عاصم الدسوقي، «الحرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة: حالة مصر،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 74.

وبعيدًا عن العاطفة»[105]. كما أن المثقف هو الذي تقع على عاتقه مهمة «تطوير الثقافة الشعبية لتتحول من ثقافة عبادة البطل والخضوع للقوي إلى ثقافة الالتزام بالمبادئ والقوانين والدفاع عن كرامة المواطن وحرياته السياسية، سواء كان مؤيدًا أو معارضًا»[106]. كما أنه هو الذي يسعى إلى ترسيخ القيم والمعايير التي يحكم بموجبها أفراد المجتمع على ما يدور حولهم انطلاقًا من رؤى عقلانية ودنيوية[107]. وذهب بعض الكتّاب إلى تفسير تدنّي ثقافة الجماهير (المصرية هنا) - التي أضحت تكره التفكير العلمي وتقاومه، وتميل إلى الفوضوية في التفكير والكلام والتصرف، وتنزع إلى التعميم وإطلاق الأحكام الانفعالية - إلى تهميش دور المثقفين المصريين[108]. هذه النظرة تذكّرنا بنخبوية قادة حركة تيانانمِن والمشتركين فيها، كما أنها تعكس تقسيم ماثيو أرنولد في كتابه (*Culture and Anarchy*) الثقافة والفوضى لثقافة المجتمع بين «ثقافة عليا» تمتاز بالعقلانية والتجريد، و«ثقافة دنيا» تتميز بالانفعال العاطفي والتبسيط المخل للواقع والإيمان بالخرافات والأوهام[109]، والأولى هي، بطبيعة الحال، ثقافة النخبة المثقفة، والثانية هي ثقافة جماهير الشعب.

بيد أن هذه النظرة إلى مكانة المثقفين المتميزة تتجاوز حتى

---

(105) المصدر نفسه، ص 69.

(106) صافي، ص 68.

(107) أنور مغيث، «الحداثة العربية.. رؤية نقدية،» الديمقراطية، العدد 33 (2009)، ص 62.

(108) عرفات، ص 48.

(109) Mathew Arnold, ed., *Culture and Anarchy*, Edited by J. Dover Wilson, Landmarks in the History of Education (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1932), <https://archive.org/stream/matthewarnoldcul021369mbp#page/n5/mode/2up>.

حدود العلاقة مع الجماهير. وكنا رأينا، في سياق مناقشتنا السابقة لبعض القضايا النظرية المرتبطة بتعريف المثقف، كيف أن المثقف يرتبط - في نظر بعض المتخصصين بما يسمى «علم اجتماع المثقفين» - بالنخبة الحاكمة التي تتكون من تحالف النخب السياسية والاقتصادية ...إلخ. وعكس بعض أدبيات المثقفين الذين شملتهم العينة هذا الرأي، كما عكس إصرار المثقفين على أفضليتهم مقارنة بالسياسي الذي ينخرط في الحياة السياسية انطلاقًا من دوافع ذاتية أو طبقية، ويفتقد الفهم العميق لماهية الفكر الذي يؤسس لفعله السياسي في المجتمع[110]. على سبيل المثال، يعزو ياسين النصر تعثّر التحول الديمقراطي في العراق، بعد سقوط صدام حسين، والانقسامات العميقة التي شهدتها البلاد، إلى سيطرة السياسي على المشهد على حساب المثقف[111]. وهكذا، يمكن أن نفهم كيف أن المثقف العربي يرفض السلطة بالتحديد لإهمالها له لا لاختلافه معها في مدى ديمقراطيتها؛ فكما أوضح بعض الباحثين، كان الخلاف الرئيس بين المثقفين والنظام في الفترة الناصرية يعود إلى إبعاد بعض المثقفين ذوي الخلفيات الأيديولوجية - كاليساريين - عن النظام على الرغم من كفاءتهم[112]. بعبارة أخرى، لم يكن الخلاف هنا يدور حول سياسات أو توجهات ديمقراطية أو عدمها، إنما في شأن المكانة التي يحتلها المثقف في النظام. وحدا ذلك بعض المثقفين إلى

(110) الربيعي، ص 43.

(111) ياسين النصر، «المثقفون وعنف المفاهيم والمرحلة الانتقالية،» الديمقراطية، العدد 15 (2004)، ص 91-96.

(112) عبد الغني، ص 148.

التصريح بأحقيتهم في السلطة بهدف التمكن من «إحداث تغييرات هيكلية في الممارسات الاجتماعية»[113].

مثلما أشرنا من قبل، لا يهتم المثقفون العرب كثيرًا بإثبات استحقاقاتهم النخبوية هذه بناء على إنجازات تاريخية في القرنين الماضيين. وإذا ما أشار بعضهم إلى التاريخ، نجد تعميمات يسهل دحضها[114]. كما أنهم لا يهتمون كثيرًا بمراجعة هذا الخطاب في ضوء انطلاق شرارة الثورات العربية في مصر وتونس وليبيا واليمن وسورية من صفوف الجماهير، لا النخبة المثقفة. ونظرًا إلى قلة الاستثناءات[115]، يمكننا أن نزعم فشل المثقفين العرب قبل الثورات العربية أو بعدها في نقد الذات أو تحقيق إنجازات تؤدي إلى تغيير ملموس ومؤثر في مجتمعاتهم، بل إننا نذهب إلى القول بسيطرة

---

(113) مغيث، ص 62.

(114) على سبيل المثال، يعزو عبد الخالق حسين ازدهار الليبرالية في النصف الأول من القرن العشرين في العالم العربي إلى «تركز الحكم بيد النخبة المثقّفة التي كانت تقيم علاقاتها بشكل عقلاني مع الغرب بطريقة عقلانية، [والفصل] بين مجتمع النخب المثقفة والسواد الأعظم من الشعب الذي كان غارقًا في ظلام الجهل والأمية». انظر: عبد الخالق حسين، «إشكالية الليبرالية في العالم العربي،» الديمقراطية، العدد 30 (2008)، ص 39.

(115) على سبيل المثال، عدّد حسنين توفيق إبراهيم ما سماه التشوهات السياسية والفكرية والأخلاقية للنخبة المصرية، التي كانت سببًا أساسًا في حالة الانقسام والتشرذم بعد الثورة وعجز تلك النخبة عن بناء توافق وطني حقيقي يحقّق أهداف الثورة، وكذلك ضعف تكوينها الديمقراطي من حيث الإقصاء السياسي المتبادل الذي تتسم به على اختلاف توجهاتها، وافتقادها قيم الديمقراطية الأساسية مثل التسامح وقبول الآخر، والالتزام بالحوار والتفاوض. انظر: إبراهيم، «أزمة النخبة السياسية،» ص 25-31، وعرفات، ص 48، وعنوان المقالة يغني عن شرح مضمونها، وإن كان كاتبها يتحدّث عن النخبة المثقّفة وكأنه ليس منها.

صورة الضحية على تصورات هؤلاء المثقفين الذين قاموا من ثم بإلقاء اللوم على الأنظمة القمعية[116]، أو الشعوب التي لا تتجاوب معهم بالقدر الكافي[117]، أو التيارات الإسلامية التكفيرية والظلامية[118]، أو «أشباه المثقفين» الانتهازيين والمتحالفين مع السلطة[119]، أو الإعلام الذي أنتج متكلمين وكتّابًا تجرأوا فقدموا أنفسهم على أنهم مفكرون ومثقفون، فكان أن تحولت الثقافة بفعل ضغطهم إلى سلعة تُصنّع وتسوَّق بهدف الربح، بعيدًا من أي اعتبار لدور المعرفة الاجتماعي. وشأن أي سلعة، خضعت الثقافة لقوانين العرض والطلب، فازداد هذا الأخير بالذات على المثقفين بعد ثورة 25 يناير، الأمر الذي أغرى مغامرين ليزيدوا المعروض كي يدخل إلى «سوق» الثقافة المصرية أدعياء وأنصاف مثقفين باتوا يتصدون لقضايا عجِز عن حلها قبل أكثر من نصف قرن مثقفون مصريون ذوو باع طويل؛ إنهم دخلاء صنعوا لأنفسهم صورًا مضخمة ليؤكدوا أنهم من النخبة بينما تدل ممارساتهم على أنهم ليسوا منها، بل إنهم من يُخفيها ويخفي دورها ويُضعف رسالتها ويشوش بكثافة على معنى الثقافة[120].

---

(116) أبو زيد، ص 50.

(117) المصدر نفسه، ص 54.

(118) الربيعي، ص 46؛ حسين، ص 40؛ مصطفى، «الليبرالية المفتقدة عربيًا،» ص 7، حيث تصرّح الكاتبة أن «انتكاسة الليبرالية في مصر لا يمكن إرجاعها إلى قصور داخلي في الفكر الليبرالي وإنما إلى عوامل سياسية واجتماعية خاصة بالمجتمع المصري في مقدمتها غياب الاستقلال الوطني وظهور التيارات السلفية كجماعة الإخوان ما أدى إلى إضعاف الليبرالية وإنهاكها».

(119) عزمي عاشور، «الانتقال من مثقف القضية إلى مثقف السلطة،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 85.

(120) كما طرحنا أن تركيز مثقفي عصر النهضة العربية على مناقشة «الحرية» ربما كان محاولة لتلافي الحديث عن الديمقراطية، فقد يكون تصاعد استخدام مصطلح =

ج- المثقف العربي المعاصر والسلطة

عمومًا، يلاحَظ في أدبيات المثقفين في العينة محل الدراسة أنها لا تتناول العلاقة بالسلطة القائمة في البلدان العربية وموقف المثقف منها بالقدر نفسه من الوضوح الظاهر في الحديث عن مفهوم الديمقراطية ومتطلباتها. وربما يكون ذلك الأمر مفهومًا ومبررًا في ظل الطبيعة السلطوية لتلك الأنظمة، ما دفع أحد المثقفين إلى القول إن المثقف العربي لا يمتلك خيارات كثيرة في ما يتعلق بعلاقته بالسلطة؛ فهو إما أن يندمج في النظام القائم ويدافع عن السلطة المستبدة، وإما أن يرفض هذا الاندماج ويتخذ موقفًا مناهضًا للاستبداد، متحملًا تبعات هذا الموقف من تنكيل واضطهاد وتهميش وربما سجن، وإما يضطر إلى مغادرة الوطن إلى منفى فيه قدر من الحرية يسمح له بفضح ممارسات سلطة الاستبداد ومعارضتها[121].

في ضوء قلة تلك المصادر التي تتحدث عن السلطة وعدم وضوحها المشار إليه، لا يمكن الربط بين التيارات الثلاثة المذكورة في الجزء السابق الخاص بتعريف المثقفين العرب للديمقراطية وموقفهم من السلطة. بيد أننا نستطيع أن نلاحظ ما يلي في ما يخص القضية موضوع هذا الجزء:

أولًا، تكشف المقالات التي شملتها العينة أن علاقة المثقف

= «النخبة» على حساب مصطلح «المثقفين»، خصوصًا بعد الثورات العربية (وهو الحال مع المقالات كلها تقريبًا التي تناولتها الدراسة بعد عام 2010)، وسيلة للفت الانتباه عن فشل المثقفين. فمصطلح النخبة لا يزال مرتبطًا ذهنيًا عند كثير من الناس بالنخبة السياسية وليس بالضرورة الثقافية. انظر: عرفات، ص 50.

(121) الربيعي، ص 46-47، وصافي، ص 65.

العربي بالسلطة لا تنفصل في كثير من الأحيان عن تصوره لآلية إحداث التغيير، بمعنى أن منهج المثقف العربي في التغيير يرسم ملامح علاقته بالسلطة؛ فهناك المثقف الذي يرى أن التغيير يجب أن يبدأ من أعلى إلى أسفل، أي يبدأ من مركز السلطة ليعمم على المجتمع. وهناك مجموعة أخرى من المثقفين الذين يعتقدون أن التغيير يجب أن يكون من أسفل إلى أعلى، بمعنى أن المجتمع هو الذي يبدأ التغيير (كما يحدث في حالة الثورة مثلًا)، ويعاد تشكيل السلطة فيه بناء على ذلك. المثير هنا هو أن أغلبية المثقفين العرب، وعلى اختلاف توجهاتهم، تنظر إلى الدولة أو إلى السلطة بشكل عام على أنها الأداة الأساس للتغيير.

تندرج أغلبية كتابات المثقفين (نحو 78 في المئة من المقالات المشمولة في العينة) في الفئة الأولى، حيث نجد اهتمامًا ضئيلًا نسبيًا بقضايا سبل تحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الأمية والارتقاء بمستوى التعليم، أو سبل تفعيل المشاركة الشعبية على المستويين المحلي والوطني، في مقابل اهتمام واضح ومتكرر بقضايا تعديل الدساتير والقوانين المقيدة للحريات وتأكيد ضرورة فصل الدين عن السياسة، وألا يُسمح بقيام أحزاب على أساس ديني، أو ألا يُسمح للأحزاب ذات الخلفيات الدينية بالمشاركة السياسية. وكما هو معلوم، يتلاقى بعض هذه الأفكار (خصوصًا تلك المتعلقة بفصل الدين عن السياسة وما يترتب عن ذلك الفصل) مع سياسات كثير من الدول العربية نفسها، تمامًا كما تلاقى بعض أفكار حركة ميدان تيانانمِن مع نظرة الحكومة الصينية نفسها في ما يخص أهلية العامة في المشاركة في الحكم. وكما صرحنا من قبل، يمكن هذا التلاقي أن يقود بسهولة إلى تنسيق هؤلاء المثقفين مع الأنظمة الاستبدادية (وربما التحالف معها أحيانًا) «سعيًا لفرض صنوف التحديث الثقافي والاجتماعي بأدوات

القهر والتسلط. [وهو الأمر الذي] بتّ حبال الوصل مع القاعدة الشعبية العريضة»[122]. كما يمكن تصور مساهمة هذا التركيز على السلطة أو الدولة في تراجع البُعد الديمقراطي وتهميش مبدأ المواطَنة أو إهماله كلية، حيث تصبح العلاقة بين الدولة والمجتمع علاقة بين طرف أعلى وآخر أدنى[123]. وكما أشار بعض الباحثين، فربما تكون هذه النظرة إلى الدولة هي أساس إصرار بعض المثقفين العرب على بدء عملية الإصلاح من قمة الهرم السياسي عبر تعديل الدستور وإلغاء القوانين المقيدة للحريات السياسية والتنظيمية[124]، وهو الموقف الذي يعكس نظرة المثقف إلى الدولة لا باعتبارها مؤسسة مستقلة، بل باعتبارها سلطة في الأساس، كما يلاحظ برهان غليون[125]. وعلى الرغم من أخذ الجماهير زمام المبادرة في أثناء الثورات العربية، ظل التركيز على قضايا خاصة بالسلطة أساسيًا، وليس بالمجتمع. ومن ثم، يتساءل أحمد زايد: «هل نتحدث عن مدنية الدولة أم مدنية المجتمع؟ [إن] حوارنا المعاصر حول المدنية غالبًا ما يكشف أن المدنية تُفهم على أنها الأطر الدستورية والقانونية والهياكل السياسية. ومن هنا السؤال: هل ستنتج الثورة المصرية دولة مدنية أم مجتمعًا تسود فيه الروح المدنية؟»[126].

---

(122) عبد الله السيد ولد أباه، «التحليل الثقافي للثورات العربية،» الديمقراطية، العدد 46 (2012)، ص 50.

(123) محمد إبراهيم منصور، «المواطنة في الخطاب القومي،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 11.

(124) صافي، ص 65-66.

(125) غليون، ص 99.

(126) أحمد زايد، «أسئلة مسكوت عنها في الدولة المصرية،» الديمقراطية، العدد 44 (2011)، ص 42.

ثانيًا، يكشف هذا الموقف بدوره عن ارتباط موقف المثقف من السلطة بنظرته إلى الجماهير وتقويمه لها من حيث قدرتها على أن تكون عاملًا مساعدًا في التحول الديمقراطي بدلًا من أن تكون معوقة له، كما رأينا في إلقاء قادة حركة ميدان تيانانمِن اللوم على العمال وتحميلهم مسؤولية فشل الحركة. ما يمكن ملاحظته بوضوح هنا هو أن المثقف الذي يعتقد بمحورية دور السلطة في عملية الانتقال الديمقراطي ربما يتخذ موقفًا عدائيًا من الثورات الشعبية التي تقوم بها الجماهير، وترى فيها النخب الفكرية والسياسية اقتطاعًا من دور الوسائط السياسية التقليدية التي هي نخبوية في الأساس. على سبيل المثال، أسهب السيد ياسين في الهجوم على ما اعتبره محاولات ممنهجة لهدم كيان الدولة المصرية من طريق بعض المجموعات الثورية التي «خططت لإسقاط مؤسسة الشرطة بأكملها، بزعم أنها بأعضائها كلهم مارست قمع الشعب واستخدمت في ذلك وسائل التعذيب المرفوضة» ليصل بها الأمر إلى الهجوم «غير المسؤول» على المجلس الأعلى للقوات المسلحة والدعوة إلى إسقاط حكم العسكر[127]. ويصف ياسين الحركات الاحتجاجية والتظاهرات الجماهيرية بـ«الممارسات الغوغائية» التي أتت بها الطوائف والفئات المختلفة، وهدفت إلى تجريد السلطة من كل هيبة وإفقادها أي احترام[128]، مصرحًا بأن الثورة أدت إلى دكتاتورية سياسية جديدة تتشح بثياب دينية متشددة كفيلة بدفع المجتمع المصري قرونًا كثيرة إلى الوراء، ومحاولات لإسقاط الدولة كي تصبح فريسة

---

(127) السيد يسين، «أفول الدولة العربية المعاصرة.. مصر نموذجًا،» الديمقراطية، العدد 50 (2013)، ص 45.

(128) المصدر نفسه، ص 45.

للأطماع الداخلية والخارجية على السواء، وأخيرًا السلوك الغوغائي غير المسؤول الذي أدى في الواقع إلى نسف التراتبية الاجتماعية والتمرد غير العقلاني على السلطة، والزحف المنظم لاقتلاع القيم والأعراف التي قامت عليها المؤسسات في مصر، ومعنى ذلك كله تفكيك المجتمع[129].

يبدو مثال السيد ياسين أنموذجًا لبعض مواقف المثقفين العرب من الثورات كما صنفها عزمي بشارة، حيث كان منهم من تردد في دعم الثورات أو عاداها، لا لشيء إلا لشعوره بالمرارة من عدم استشارة الشعب له أو غيرته من استباق حركة الشباب له؛ فهذا المثقف «يغار من الجمهور الذي توجه إلى الثورة مباشرة دون المرور بمراحل النقد المعهودة»[130]. وربما كان موقف السيد أنموذجًا لموقفين آخرين للمثقفين العرب بحسب بشارة: موقف المثقف المحافظ الذي يدافع عن قيم النظام والتقاليد، وموقف مثقفي الأنظمة الذين يعبّرون عن ثقافة الأجهزة الأمنية.

ثالثًا، من المنطقي في ضوء النقطتين السابقتين أن يحاول بعض المثقفين العرب تبرير الممارسات الاستبدادية للسلطة في الدول العربية بناءً على عدم الثقة برشاد الجماهير أو عدم الرغبة في سقوط الدولة بسقوط السلطة القائمة. والواقع أن لهذه النظرة خلفية تاريخية مهمة تمثّلت في تبرير بعض مثقفي حقبة مابعد الاستعمار (خلال النصف الثاني من القرن العشرين وفي أثناء تصاعد الفكر القومي)

(129) المصدر نفسه، ص 45.

(130) عزمي بشارة، «الثورات والمراحل الانتقالية،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 20.

للأنظمة الاستبدادية بحجة عدم جهوزية المجتمع المدني آنذاك لمواجهة الاستعمار[131]، أو بحجة أن المعركة «لم تكن لتسمح بالصراع الداخلي أثناء وجود صراع مصيري بين الأمة وأعدائها الكثيرين»[132]؛ وبالتالي، يصبح هنا كل شيء مؤجلًا حتى يتحقق الاستقلال. ولخص محمد إبراهيم منصور هذا الموقف على النحو الآتي: كان الفكر القومي يتبنى خطابًا مغرقًا في ديماغوجيته، ولا يرى التلازم العضوي القائم بين الأهداف على الرغم من الحقيقة القائلة إن الأوطان لا يحررها ولا يصون أمنها إلا مواطنون أحرار. كان لتحرير الوطن الأسبقية على تحرير المواطن، والأمن القومي مقدمًا على حرية الفرد، فاستُخدمت هذه الأهداف - حتى عشية ثورات الربيع العربي - ذريعة لتبرير العنف وقمع الحركات الديمقراطية المطالِبة بحقوق المواطَنة، وكان شعار «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة» تعبيرًا بليغًا عن هذا التوجه[133].

لم يفُتْنا بعد ذلك، بطبيعة الحال، ظهور أعداء جدد يبرر وجودهم استمرار الاستبداد وتأجيل الديمقراطية، أو حتى الثناء على أي إجراءات تقوم بها السلطة[134] بزعم الإصلاح، وذلك

(131) عبد الغني، ص 147.

(132) المصدر نفسه، ص 151.

(133) غير خاف كيف أن مثل هذه المقولات تتلاقى ونظرية المؤامرة التي كثيرًا ما انشغل بها العقل العربي، ولا يزال، ومثلت له الحل السهل لإلقاء اللوم على غيره. انظر: منصور، ص 11.

(134) قام مراد وهبة بالثناء على القرار الذي أصدره رئيس الجمهورية آنذاك - محمد حسني مبارك - بتعديل المادة 76 من دستور عام 1971، حيث يُختار رئيس الجمهورية بالانتخاب الحر المباشر من الناخبين والسماح بتعددية المرشحين للمنصب. انظر: مراد وهبة، «منطق التغيير،» الديمقراطية، العدد 18 (2005)، ص 89-92.

على الرغم من أنها ليست في جوهرها أكثر من إجراءات تجميلية لا تنطوي على أي تحول حقيقي. بيد أن أوضح الأمثلة لهذا الموقف وأهمها هو موقف كثير من المثقفين العرب الذين سعوا في نشر خطابات الثورات المضادة أو تبرير انتصاراتها حال فشل الثورات أو تعثّرها؛ إذ سارع عدد من المثقفين المصريين، على سبيل المثال، إلى إضفاء المشروعية على انقلاب الجيش على أول رئيس مصري منتخب بذرائع شتى، تشمل، على سبيل المثال، زعم أن الانتخابات لا تحقق بالضرورة الشرعية السياسية التي «تعتمد وجودًا وعدمًا على كيفية الحكم ومستواه ونوعيته، أكثر من اعتمادها على الانتخابات ونزاهتها»[135]. هنا يتم التفريق بين الشرعية الانتخابية وما يطلَق عليه «شرعية الإنجاز» اللذين يرتبطان بمفهومين مختلفين للديمقراطية: الديمقراطية الإجرائية والديمقراطية المضمونية[136]، وهو تفريق يعكس بوضوح مدى الثقة (أو انعدامها) في رشاد الجماهير وقدرتها على الاختيار، كما أنها تصلح ذريعة جاهزة للانقلاب على الديمقراطية، خصوصًا إذا كان ذلك الانقلاب بظهير شعبي[137]. وحدا هذا الموقف بمحمود الذوادي - وهو واحد من مثقفي العينة القليلين الذين رفضوا الانقلاب وجاءت نسبتهم 10.5 في المئة

(135) نصر محمد عارف، «جيولوجيا الشرعية: بين الإجراءات والقيم،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 57.

(136) علي الدين هلال، «مفهومان مختلفان للشرعية والديمقراطية،» الديمقراطية، العدد 51 (2013)، ص 26-30.

(137) كمثال على ذلك، انظر موقف سعد الدين إبراهيم من انقلاب الجيش المصري في تموز/يوليو 2013 في: سعد الدين إبراهيم، «الشارع يصنع الثورات العربية،» الديمقراطية، العدد 52 (2013).

فقط من مجموعها[138] - إلى اتهام المثقفين العرب بأنهم مصابون بـ «تصدع ثقافي مزدوج، فاقد لثقافة الترحيب بالإسلاميين كمؤهلين للمشاركة في الحكم، من جهة، وممارسة الديمقراطية بالكامل، من جهة أخرى»[139]. وفي هذا الرأي، يعكس عدم الترحيب بالإسلاميين كشركاء عدم التواصل مع منظور الثقافة الإسلامية الذي ينجذب إليه الناخبون، وبالتالي عدم قدرة النخب العربية السياسية أو الثقافية على النظر إلى جميع المواطنين على قدم المساواة[140]. بعبارة أخرى، يُعتبر الناخب الذي يصوت للتيار الذي يدعمه المثقف راشدًا، ويُعتبر الناخب الذي يصوت ضده غير أهل لممارسة الديمقراطية.

---

(138) حوت العينة 19 مقالة بعد انقلاب 3 يوليو. اختلفت في هذه المقالات مواقف المثقفين على النحو التالي: أيّد 42 في المئة منها الانقلاب، بينما امتنع 31.5 في المئة عن التصريح بموقفه، ورفض 10.5 في المئة فقط الانقلاب رفضًا صريحًا. وجاءت نسبة 15 في المئة من المقالات من دون أي ذكر لأهمية التطورات في مصر بالنسبة إلى التحول الديمقراطي.

(139) محمود الذوادي، «الثورات العربية وقضية الهوية،» الديمقراطية، العدد 52 (2013)، <http://democracy.ahram.org.eg/UI/Front/InnerPrint.aspx?NewsID=627>.

(140) انظر: المصدر نفسه.

خاتمة

شددنا مجددًا على مرهونية النتائج التي توصلنا إليها بمدى تمثيل عينة المقالات التي دُرست أفكار المثقفين العرب، إما خلال ما أُطلق عليه عصر النهضة العربية في النصف الأول من القرن العشرين وإرهاصاتها خلال القرن الذي سبقة وتوابعها، وإما خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين والأعوام الأولى للثورات العربية. وراعينا أن يكون اختيار عينة مقالات المثقفين العرب المعاصرين قائمًا على أساس يمكن تبريره، ومن ثم، اختيرت دورية متخصصة بالديمقراطية ومتمتعة بقدر من الحرية، ينشر فيها مثقفون عرب من جنسيات مختلفة. كما راعت الدراسة التمهيد لتحليل مضمون تلك العينة بمقدمة تاريخية تسعى إلى استطلاع مدى استمرارية موقف المثقفين العرب من الديمقراطية خلال القرنين المنصرمين. لكن على الرغم من ذلك، نعتبر هذه الدراسة بداية يمكن البناء عليها وتجويدها، وليست نهاية تصادر إمكان تناول موضوعها من زاوية مختلفة، أو من خلال عينة أخرى تثبت نتائجها أو تتشكك فيها أو ترفضها كلية.

بصفة عامة، يمكن زعم أن عينة الأدبيات التي جرى تناولها في هذه الدراسة تشير بقوة إلى إصابة المثقفين العرب بكثير من

أعراض «متلازمة تيانانمِن»، وإن تفاوتت درجاتهم في ذلك؛ فعلى الرغم من اختلاف السياق العربي عن السياق الصيني، نجد قواسم مشتركة كثيرة بين تصورات قادة حركة ميدان تيانانمِن في الصين في عام 1989 وتصورات المثقفين العرب خلال مئتي عام، وعلى نحو أخص المثقفين المعاصرين. فكما هي الحال مع أنموذج تيانانمِن، اتسمت نظرة المثقفين العرب إلى أنفسهم بنخبوية واضحة، وركزت أدبياتهم على أولوية تأسيس الحريات العامة - كحرية التعبير وغيرها - التي قد ترتبط بهم تحديدًا وليس بالأغلبية العظمى من طبقات الشعب التي لا يمكن أن تساهم بفاعلية في تحديد مصائرها إلا من خلال صندوق انتخاب نوابها وحكامها. وهكذا، اهتمت قلة فحسب من المثقفين العرب بقضية تمكين المواطنين العاديين من ممارسة حرياتهم، كما قلّت الكتابات التي تتناول اقتراحات وخطوات محددة لتحقيق ذلك التمكين، فالديمقراطية الشعبية، من وجهة نظر هؤلاء المثقفين، ليست وسيلة إصلاح.

كما ارتبطت تلك النخبوية بنزعة وصائية أعطى بموجبها بعض هؤلاء المثقفين لأنفسهم حق إملاء شروط الديمقراطية على جماهير الشعب. كما منح مثقفون أنفسهم من خلال تلك النزعة حق حتى التحالف مع أنظمة أسقطتها الشعوب في ثورات شعبية بامتياز. وعلى الرغم من أن تلك النخبوية لم ترتبط دائمًا بنزعة ازدرائية صريحة لجماهير الشعب أو لفئات معينة فيه، فإن غياب الثقة برشاد الجماهير وقدرتها على المشاركة «العقلانية» في تحديد مصائرها يبدو ماثلًا، إما تلميحًا وإما تصريحًا أحيانًا. وربما يفضل المثقفون العرب، كنظرائهم الصينين، قصر الفترة الانتقالية والعملية الديمقراطية على فئة المثقفين، لا لإعطاء الشعب فرصة

للتعلم، وإنما لفرض أمر واقع عليه لا يستطيع تغييره بعد ذلك، كما كانت الحال مع الدعوة إلى وضع مبادئ فوق دستورية لا يستطيع الشعب التصويت عليها، لا الآن ولا في المستقبل. كما أن المثقف العربي، كنظيره الصيني، يعتقد بضرورة حدوث التغيير من أعلى لا من أسفل. وكما نوهّنا، ربما تدفع هذه النظرة المثقف إلى التنسيق حتى مع الأنظمة الاستبدادية نفسها التي تضيق عليه، في مقابل منحه بعض مجال للتبشير بأفكاره. بيد أن هذا الموقف يدفع بالمثقف أيضًا إلى التحالف مع تلك الأنظمة بهدف الحفاظ على «الدولة» نفسها من غوغائية الجماهير.

أخيرًا، ربما لا يكون التشابه بين موقف مثقفي تيانانمِن والمثقفين العرب المعاصرين مستغربًا؛ فكلا الفريقين لم يرث تراثًا فكريا صلبًا في ما يخص الديمقراطية وما يتعلق بها من قضايا، الأمر الذي يجعل الديمقراطية قضية نخبوية منذ البداية لا تراثًا يستلهمه أفراد الشعب عامة ويتطلعون إليه.

ختامًا، بقدر ما سعت هذه الدراسة إلى البدء في الإجابة عن سؤالها الرئيس في ما يتعلق بمدى إصابة المثقفين العرب بـ «متلازمة تيانانمِن»، فإنها طمحت أيضًا إلى المساهمة في مناقشة ارتباط موقف المثقف من الديمقراطية بتصورات شتى تتعلق برؤيته وضعه في المجتمع ودوره فيه، ونظرته إلى الجماهير وثقافتها ورشادها، وموقفه من السلطة الحاكمة. هنا يصبح الموقف من الديمقراطية جزءًا من حزمة تشتمل على مجموعة من الأفكار التي يمكن تحليلها من زاوية اتساقها الداخلي وتوافقها مع واقع المثقفين في مكان وزمان محددين. كما أنها طمحت إلى المساهمة في «أشكلة» (problematize)

مفهوم المثقف من خلال عرضها للإشكالات اللانهائية المتعلقة بهذا المفهوم، التي يتناولها ما يسمى «علم اجتماع المثقفين»، أملًا بأن تساهم بأجزائها المختلفة في فهم أزمة الواقع العربي، ومن ثم التفكير في حلول لها على أسس منهجية ومعرفية واضحة.

المراجع

1- العربية

كتب

بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني، المجلد الثاني. ط 2. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015. 2 ج.

ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة.

الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

سعيد، إدوارد. المثقف والسلطة. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

السيد، أحمد لطفي. تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.

شرابي، هشام. المثقفون العرب والديمقراطية: عصر النهضة، 1875-1914. بيروت: دار النهار للنشر، 1981.

قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المجمع العلمي العراقي، 1995.

المثقف العربي: همومه وعطاؤه. إعداد أنيس صايغ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مؤسسة عبد الحميد شومان، 1995.

هداري، عبد الله (معدّ). الليبرالية وتمثل الحرية عند الرواد النهضويين: التباسات المفهوم والعلاقة. الرباط: مؤمنون بلا حدود، [د. ت.]. (أبحاث)

دوريات

إبراهيم، حسنين توفيق. «أزمة النخبة السياسية وتعثر مسارات الثورة.» الديمقراطية: العدد 52، 2014.

______. «فجوة الإنجاز وأزمة الشرعية السياسية.» الديمقراطية: العدد 51، 2013.

إبراهيم، سعد الدين. «الشارع يصنع الثورات العربية.» الديمقراطية: العدد 52، 2013.

أبو زيد، أحمد. «المثقفون والسلطة: الهوية الثقافية والمسئولية السياسية.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

أبو السعود، فخري. «الديمقراطية ضمان الرقي الإنساني.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

أبو طالب، حسن. «نخبة الثورة: جدلية الهدم والبناء.» الديمقراطية: العدد 52، 2014.

أدهم، علي. «قوام الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 14، 2004.

إسحق، أديب. «أنواع الملك.» الديمقراطية: العدد 15، 2004.

البيلاوي، حازم. «هل مازال لليبرالية مستقبل في مصر.» الديمقراطية: العدد 10، 2003.

بشارة، عزمي. «الثورات والمراحل الانتقالية.» الديمقراطية: العدد 51، 2013.

الجميل، سيار. «فلسفة الحكم: دور الأغلبية ومسألة الأقلية.» الديمقراطية: العدد 42، 2011.

حسين، عبد الخالق. «إشكالية الليبرالية في العالم العربي.» الديمقراطية: العدد 30، 2008.

______. «معوقات الانتقال إلى الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 43، 2011.

حمزاوي، عمرو. «الكتابة السياسية ودعم الديمقراطية وحقوق الإنسان.» الديمقراطية: العدد 52، 2013.

حنفي، حسن. «الانتخابات بين الشكل والمضمون.» الديمقراطية: العدد 20، 2005.

______. «الجذور التاريخية لأزمة الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 52، 2014.

______. «الديمقراطية على أسنة الرماح.» الديمقراطية: العدد 13، 2004.

داوود، سامي. «عن المواطنة الرعوية.» الديمقراطية: العدد 51، 2013.

داوود، وفاء. «أزمة الثقة في مصر بعد الثورة.» الديمقراطية: العدد 50، 2013.

الدسوقي، عاصم. «الجرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة: حالة مصر.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

دياب، محمد حافظ. «الثقافة الشعبية وسؤال الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 30، 2008.

الذوادي، محمود. «الثورات العربية وقضية الهوية.» الديمقراطية: العدد 52، 2013.

الربيعي، صاحب. «الصراع بين السياسي والمثقف: قيم أم مصالح؟.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

رضوان، طلعت. «نظرة على الليبرالية الفكرية في مصر.» الديمقراطية: العدد 22، 2006.

الرضواني، محمد. «المغرب: اختلال العلاقة بين التعددية وبنية النظام.» الديمقراطية: العدد 23، 2006.

زايد، أحمد. «أسئلة مسكوت عنها في الدولة المصرية.» الديمقراطية: العدد 44، 2011.

زيدان، جرجي. «حقوق العامة من طبائع البدواة.» الأهرام الرقمي: كانون الثاني/ يناير 2003.

سالم، صلاح. «إخفاقات الإسلام السياسي تؤسس للإصلاح الديني.» الديمقراطية: العدد 52، 2013.

السوقي، عاصم. «الحرية المتنازع عليها بين المثقف والسلطة: حالة مصر.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

شاهين، عماد. «هل تتحول مصر ديمقراطيًا؟.» الديمقراطية: العدد 20، 2005.

الشدياق، أحمد فارس. «في أصول السياسة وغيرها.» الديمقراطية: العدد 6، 2002.

صافي، لؤي. «المثقف بين دواعي السلطة وضرورات الإصلاح.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

عارف، نصر محمد. «جيولوجيا الشرعية: بين الإجراءات والقيم.» الديمقراطية: العدد 51، 2013.

عاشور، عزمي. «الانتقال من مثقف القضية إلى مثقف السلطة.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

عبد الحي، أحمد تهامي. «التجارب الليبرالية: دورات الظهور والانحسار.» الديمقراطية: العدد 10، 2003.

عبد الغني، مصطفى. «إشكاليات الديمقراطية في الفترة الناصرية: (شهادات المثقفين: قراءة أولية).» الديمقراطية: العدد 7، 2002.

عبد الفتاح، عصام. «لكي تكون ثورة فكرية.» الديمقراطية: العدد 44، 2011.

عبد الله، ثناء فؤاد. «القيمة السياسية والفلسفية للعملية الانتخابية.» الديمقراطية: العدد 39، 2010.

عرفات، إبراهيم. «نخبة مصر الثقافية: أزمة البنية والسلوك.» الديمقراطية: العدد 53، 2014.

العريان، عصام. «الإصلاح المطلوب تحقيقه.» الديمقراطية: العدد 13، 2004.

العقاد، عباس محمود. «لماذا أنا ديمقراطي.» الأهرام الرقمي: تموز/ يوليو 2003.

عمار، رضوى. «الثورة وإشكاليات التحول الديمقراطي.» الديمقراطية: العدد 45، 2012.

فوزي، سامح. «التحالفات الحزبية بين الاستقطاب والديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 48، 2012.

القمني، سيد. «المستنير والمعتدل والإرهابي: أزمة الديمقراطية بين المقدس والسلطان.» الديمقراطية: العدد 10، 2003.

لوتاه، مريم سلطان. «المثقف العربي والسلطة: تحديات الماضي والحاضر.» الديمقراطية: السنة 5، العدد 18، نيسان/ أبريل 2005.

محفوظ، محمد. «الأقليات وقضايا الديمقراطية في العالم العربي.» الديمقراطية: العدد 23، 2006.

محمد، عبد العليم. «قبل الدستور والانتخابات: المبادئ والضمانات أولًا.» الديمقراطية: العدد 43، 2011.

المر، عوض. «الحق في الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 9، 2003.

مرقص، سمير. «أسس ومبادئ الجمهورية الثانية.» الديمقراطية: العدد 48، 2012.

______. «لا إصلاح بدون المواطنة.» الديمقراطية: العدد 13، 2004.

مصطفى، هالة. «العلمانية: إعادة قراءة.» الديمقراطية: العدد 13، 2004.

______. «كتابة الدستور وصراع القوة.» الديمقراطية: العدد 46، 2012.

______. «الليبرالية المفتقدة عربيًا.» الديمقراطية: العدد 10، 2003.

مغيث، أنور. «تقدم العلمانية وتراجع العلمانيين.» الديمقراطية: العدد 14، 2004.

______. «الحداثة العربية.. رؤية نقدية.» الديمقراطية: العدد 33، 2009.

مندور، محمد. «الديمقراطية السياسية.» الديمقراطية: العدد 9، 2003.

منصور، محمد إبراهيم. «المواطنة في الخطاب القومي.» الديمقراطية: العدد 51، 2013.

موسى، سلامة. «الديمقراطية قبل كل شيء: المذهب الذي يجب أن نؤسس له.» الديمقراطية المعاصرة: العدد 12، تشرين الأول/ أكتوبر 2003.

النابلسي، شاكر. «المثقفون ومستقبل الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

النصر، ياسين. «المثقفون وعنف المفاهيم والمرحلة الانتقالية.» الديمقراطية: العدد 15، 2004.

هلال، علي الدين. «مفهومان مختلفان للشرعية والديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 51، 2013.

ولد أباه، عبد الله السيد. «التحليل الثقافي للثورات العربية.» الديمقراطية: العدد 46، 2012.

وهبة، مراد. «حزمة الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 13، 2004.

______. «صندوق الاقتراع ورباعية الديمقراطية.» الديمقراطية: العدد 45، 2012.

______. «منطق التغيير.» الديمقراطية: العدد 18، 2005.

يسين، السيد. «أفول الدولة العربية المعاصرة.. مصر نموذجًا.» الديمقراطية: العدد 50، 2013.

2- الأجنبية

Books

Arnold, Mathew (ed.). *Culture and Anarchy*. Edited by J. Dover Wilson. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1932. (Landmarks in the History of Education)

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Huntington, Samuel. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. Columbia: Columbia University Press, 2009.

Patel, Abdulrazzak. *The Arab Nahḍah: The Making of the Intellectual and Humanist Movement*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature)

Said, Edward W. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Vintage Books, 1996.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Routledge, 2003.

Periodicals

Boyer, Dominic and Claudio Lomnitz. «Intellectuals and Nationalism: Anthropological Engagements.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 34, 2005.

Chametsky, Jules. «Public Intellectuals - Now and Then.» *MELUS*: vol. 29, nos. 3-4, 2004.

Choudhary, Kameshwar. «Gramsci's Intellectuals and People's Science Movement.» *Economic and Political Weekly*: vol. 25, no. 14, 1990.

Eisenstadt, Shmuel Noah. «Intellectuals and Tradition.» *Daedalus*: vol. 101, no. 2, 1972.

Esherick, Joseph W. and Jeffrey N. Wasserstrom. «Acting Out Democracy: Political Theater in Modern China.» *The Journal of Asian Studies*: vol. 49, no. 4, 1990.

Fadel, Mohammad. «What Killed Egyptian Democracy?.» *Boston Review*: 21 January 2014.

Guang, Lei. «Elusive Democracy: Conceptual Change and the Chinese Democracy Movement, 1978-79 to 1989.» *Modern China*: vol. 22, no. 4, 1996.

Iye, Ali Moussa. «The Betrayal of the Intellectuals.» *Review of African Political Economy*: vol. 30, no. 97, 2003.

Karabel, Jerome. «Towards a Theory of Intellectuals and Politics.» *Theory and Society*: vol. 25, no. 2, 1996.

Kelliher, Daniel. «Keeping Democracy Safe from the Masses: Intellectuals and Elitism in the Chines Protest Movement.» *Comparative Politics*: vol. 25, no. 4, 1993.

Kurzman, Charles and Erin Leahey. «Intellectuals and Democratization: 1905-1912 and 1989-1996.» *American Journal of Sociology*: vol. 109, no. 4, 2004.

_______ and Lynn Owens. «The Sociology of Intellectuals.» *Annual Review of Sociology*: vol. 28, 2002.

Malia, Martin E. «The Intellectuals: Adversaries or Clerisy?.» *Daedalus*: vol. 101, no. 3, 1972.

Muller, Edward N. and Mitchell A. Seligson. «Civic Culture and Democracy: The Question of Causal Relationship.» *The American Political Science Review*: vol. 88, no. 3, 1994.

Shils, Edward. «The Intellectuals and the Powers.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 1, no. 1, 1958.

Trendi, Blessing-Miles. «Patriotic History and Public Intellectuals Critical of Power.» *Journal of Southern African Studies*: vol. 34, no. 2, 2008.

Vilas, Carlos M. and Sarah Stookey. «Between Scepticism and Protocol: The Defection of the Critical Intellectuals.» *Latin American Perspectives*: vol. 20, no. 2, 1993.

Walder, Andrew G. and Gong Xiaoxia. «Workers in the Tiananmen Protests: The Politics of the Beijing Workers' Autonomous Federation.» *The Australian Journal of Chinese Affairs*: no. 29, 1993.

فهرس عام

-خ-

-د-

-ي-